
NAZ. CENT.
R. BIBLIOTECA
VITT. EMAN. II
201
15 B
31
ROMA



IL DIRITTO DI UGUAGLIANZA

IN RAPPORTO

COL DIRITTO DI PROPRIETÀ

STUDIO

DI

VITO SANSONETTI

PROF. PAREGGIATO DI DIRITTO COSTITUZIONALE NELLA R. UNIVERSITÀ DI NAPOLI

NAPOLI

TIPOGRAFIA DI FRANCESCO GIANNINI

Via Museo Nazionale 31, Cisterna dell'Olio 5.

1873

IL

DIRITTO DI UGUAGLIANZA

IN RAPPORTO

COL DIRITTO DI PROPRIETÀ

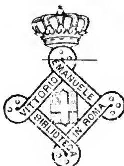
IL
DIRITTO DI UGUAGLIANZA
IN RAPPORTO
COL DIRITTO DI PROPRIETÀ

STUDIO

DI

VITO SANSONETTI

PROF. PAREGGIATO DI DIRITTO COSTITUZIONALE NELLA R. UNIVERSITÀ DI NAPOLI



NAPOLI
TIPOGRAFIA DI FRANCESCO GIANNINI
Via Museo Nazionale 31, Cisterna dell'Olio 5.
1873

AVVERTENZA

....

Prima che il lettore cominci a leggere queste pagine, oda, per cortesia, una dichiarazione ch'io sento il bisogno di fare.

Questo libro è nato per caso. Ed ecco come.

Da lungo tempo mi si era formata in mente l'opinione che i problemi più ardui e più complessi della Filosofia del Diritto possono aver giusta e compiuta risoluzione se si pigli le mosse da'principii dell'Etica, e se in molti casi, si chieda il sussidio dell'Economia Pubblica. Ed avevo gran desiderio di porre a sperimento questa opinione nello studio di qualche argomento speciale per giudicare da me medesimo se ella sia in realtà così vera come mi stava in mente.

Frattanto, nel passato gennaio sorse la necessità ch'io scrivessi intorno a qualche argomento di tal sorta; e

ma avrebbe richiesto. Volli fare non altro che una prova per dimostrarmi quanto sia necessario porre in armonia i principii dell' Etica, del Diritto e dell' Economia Pubblica. La prova, rispetto a me, non è fallita; spero che neppur fallisca rispetto a' miei lettori.

Napoli, 1 Aprile 1873.

VITO SANSONETTI.

CAPO I

ALCUNE IDEE GENERALI

Io prendo a discorrere del diritto di uguaglianza e di quello di proprietà per ricercare i rapporti che corrono tra l'uno e l'altro. La qual ricerca intendo incominciarla di là dove cotesti due dritti hanno la loro razionale origine; parendomi che, per ritrovare i veri rapporti, intercedenti fra loro, sia indispensabile studiarli dapprima nella loro sorgente, che di questi, come di tutt' i dritti, ella è sempre la stessa, cioè l' uomo. Ecco, dunque, il nostro punto di partenza.

Il concetto uomo implica due nozioni fondamentali, ragione e libertà, dalle quali si schiude la via a due indirizzi generali, a due attività fecondissime dello spirito. La ragione genera il pensiero; la libertà genera l'azione. Il pensiero è una determinazione dell' Idea, ossia una concezione mentale, il cui germe è l'Idea, fatto fecondare dalla ragione. L' azione è una determinazione del pensiero, ossia la effettuazione di esso per opera della libertà. L' Idea, fonte delle concezioni mentali, è il vero ed il buono; la ragione, laboratorio sublime de' pensieri fecondati dall' Idea, è facoltà dello spirito atta ad assorbire il vero ed il buono, da' quali rampollano le virtù etiche. La libertà, quantunque potenza autonoma dello spirito, deve sottordinarsi alla ragione; ed allora è facoltà essenzialmente umana quando è razionale: or, se la ragione ritrae la virtù

etica dall' Idea, segue che cotesta virtù si diffonde nella libertà, quando questa alla ragione si subordina. Laonde l'uomo, in quanto ha ragione e libertà, è un essere etico per eccellenza.

Questa originaria qualità del suo essere non riguarda soltanto l' uomo interiore. Egli è certo che il nido delle virtù etiche è la coscienza umana; ma questa dee trasparire al di fuori così com' è di dentro. La rettitudine de' sentimenti che l' idea del buono feconda in essa deve rivelarsi nelle azioni esterne. Le opere prodotte dalla libertà devono avere l' impronta di questa; e se, come s'è detto, la libertà è potenza etica dello spirito, questo suo carattere non dee mancare nelle sue opere. Chi rinchiude l' etica nel solo uomo interiore, ei taglia questo e lo dimezza, non lo comprende nella sua vera totalità, e spezza l' anello che annoda l' uomo interiore all'uomo esteriore. S' ode spesso a dire che l' uomo, guardato all'esterno, ha dritti, e che questi trovano la lor radice nella libertà. Ma, dicendo questo, dicesi pressochè nulla. La libertà è senza dubbio la potenza dell' uomo, dalla quale nasce l'esercizio de' dritti; ma ciò non vuol dire ch'essa costituisce la loro genesi razionale. Se la tua libertà ti fa esercitare il dritto, per esempio, di proprietà, ciò non significa che questo dritto è generato dalla libertà; chè esso è figliato, prima che apparisse al di fuori, da un' idea etica, alla quale si suol dare il nome di dovere. I doveri etici corrispondono a' fini etici dell' uomo. Questi fini, tuttochè molteplici nelle lor singole direzioni, si reassumono in un fine generale che li comprende tutti, e questo è il Bene. Il quale è la meta suprema dell' uomo, preso nella sua totalità, cioè dell' uomo interiore e dell'uomo esteriore. Senza doveri etici non vi sarebbero dritti. La conservazione ed il perfezionamento di sè stesso, la famiglia, la società civile, lo stato, sono tanti fini etici dell'uomo, ma sono, in pari tempo, tante sorgenti de' suoi dritti, il cui

esercizio tanto è razionale quanto corrisponde a quei fini. Per la qual cosa la nozione generale del diritto non è completa se non accoglie il concetto, che i fini a cui l'uomo dev'essere indirizzato dal diritto sgorgano da principii essenzialmente etici. Così concepita, la nozione del diritto è intera e perfetta, giacchè si riferisce all' uomo nella sua totalità, comprendendo i due suoi momenti essenziali, l'interiore e l' esteriore, la ragione, fonte de' pensieri, e la libertà, sorgente delle azioni.

L' etica e il diritto hanno comune l' origine ed il fine supremo. Si distingue l'una dall'altra, ma non si possono separare. L' etica si completa nel diritto; il diritto incomincia dall' etica. Bisogna dunque evitare che si cada in alcuno di cotesti due errori; o che l' etica involga di troppo il diritto e lo assorbisca; o che questo si distacchi tanto da quella da restare, come a dire, rotto tra loro il vincolo che li unisce. È parsa, ed è senza dubbio, una sottile ed utile dottrina quella che da Leibnizio si cominciò a chiamare: divisione dell'etica in morale e diritto; formola sviluppata dipoi da Tommasio, il quale dedusse quella divisione dal principio della felicità interna ed esterna, dicendo che i precetti aventi per iscopo la prima non sono coattivi, mentre son tali quelli che hanno per iscopo la seconda. Ma siccome egli di ciò non seppe assegnare la ragione, nacque il bisogno di ricorrere ad un altro principio, dal quale si deducesse con chiarezza tale ragione: e fu il principio, messo da Kant, della libertà interna ed esterna. La prima esclude la coazione, la seconda l'include; onde derivò l'erronea sentenza di distinguere, mercè il criterio della coazione, la morale dal diritto. Dico erronea tale sentenza, perchè restringe, dimezza e, quasi direi, snatura il concetto razionale del diritto; imperocchè questo non impone solamente la necessità, come osserva Stahl, ma conferisce la libertà; ha perciò un doppio rapporto: il primo con colui al quale è data, l'altro con colui pel quale è data. Or, sotto il primo rapporto

l'idea della coazione non ha niente che fare col diritto; ed anche sotto il secondo rapporto, la coazione è un elemento affatto secondario e accidentale, perchè dipende dalla volontà di colui che ha facoltà di pretendere da un altro l' adempimento d' un dovere.

L'aver troppo, e con fallaci criterii, separato la morale dal diritto ha tratto molti a negare ogni elemento etico alla nozione di esso. Hobbes riguardò il diritto come un mezzo esterno di sicurezza; Spinoza come una forza aumentata mercè l' unione; Rousseau pose a fondamento del diritto l' accordo esterno della volontà. Lo stesso Kant definì il diritto: « l'insieme delle condizioni, secondo le quali la libertà esteriore di ciascuno può coesistere con la libertà di tutti ». Alla qual definizione s' avvicinò quella di Fichte; quella di Bouterweck. che disse: « essere il diritto l'insieme delle condizioni esteriori per la vita morale dell'uomo »; quella di Krause, il quale lo definì: « l' insieme delle condizioni esteriori, dipendenti dalla volontà umana, necessarie allo sviluppo fisico e razionale dell' uomo ». Niuno sconoscerà alla definizione di Kant e a quelle modellate sopra la sua un valore razionale quando si considera il diritto come una funzione esterna dell'uomo; ma è innegabile che coteste definizioni sono formali, e spiegano la nozione del diritto con un contrassegno negativo. Ciò che manca è l'elemento etico, il quale è solo capace di dare un indirizzo positivo. Fallacissime sono poi le nozioni del diritto date da Hobbes e da Spinoza, perchè assumono a condizione essenziale di esso quelle che sono sue qualità accidentali e secondarie. Diametralmente opposta alla natura necessaria ed immutabile del diritto è la origine accidentale e mutabile che ne assegna Rousseau.

La nozione del diritto vuol esser, dunque, ricostruita, o, per dir meglio, integrata. La libertà non è il diritto, ma la condizione, o, como profondamente disse il Vico, *il braccio del*

dritto. Il quale trovasi originariamente nell'idea del buono e del giusto, cioè nella stessa idea che dà origine all'etica. Onde deriva l'identità sostanziale della morale e del diritto; e deriva, per conseguente, che questo non dee mai trovarsi in opposizione con quella. Il concetto di questa identità balenò allo spirito greco. Platone ch'è la più pura e schietta rivelazione di questo, riconduce all'idea della giustizia il concetto della morale e del diritto. « Non riguarda, egli dice, solamente la giustizia alle esterne azioni degli uomini, ma ne regola ancora gl'interni atti, imperocchè non consente che alcuna delle parti dell'anima trasmodi dal proprio segno e perturbinsi i loro uffici. Ella vuole che l'uomo imponga a ciascuna di esse il debito uffizio, che acquisti il principato di sè, che in sè costituisca l'ordine e l'armonia. Per contrario lo scompiglio di queste parti dell'animo, l'incomposto usurpar dell'una l'uffizio dell'altra, il riottoso insorgere di alcuna parte ribelle a tutta l'anima per levarsi ad imperio sopra di lei, alla quale per natura ella debbe servire; tali cose io giudico ed i loro perturbamenti ed errori, doversi addimandare ingiustizia, come altresì l'intemperanza, l'ignavia, la stoltezza ed ogni pravità in generale. Per la medesima ragione, l'esercitar la giustizia verso alcuno non è che comporre le parti dell'animo al loro naturale ordine, affinchè secondo la regola di natura siano osservati l'imperio e la soggezione: come per contrario l'ingiustizia è il rovesciare questo naturale ordine d'imperativo e di obbedienza (1) ». La giustizia, dunque, rampolla secondo Platone dall'onestà dell'animo; e però il diritto e la morale sono inseparabili. Anche all'intelletto romano la morale e il diritto apparvero identificati. E però la giustizia venne definita: *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*: il diritto fu detto: *ars boni et aequi*: fu po-

(1) Della Repubblica.

sto a primo precetto di diritto l' *honeste vivere*: Qual' altro argomento si vorrebbe per dimostrarlo? Il concetto greco e romano fu ringiovanito da Vico quando sentenziò che l'equo-buono fondasi sul vero, cioè che la legge del bene eguale fra gli uomini secondo il vero eterno è il comune fondamento metafisico della morale e del diritto; e però, volendo definire il diritto naturale, disse: *Ius est in natura utile aeterno commensu aequale* (1). Non si dilungò da questa dottrina il Mamiani, come appare dalle sue seguenti parole: » Poichè gli atti umani compongono il subbietto comune della morale e del diritto, impossibile è spezzare in due gli elementi integrali degli atti medesimi e una porzione attribuire alla sola morale, un'altra al solo diritto; e per fermo separare l'esterna manifestazione della volontà dall'intellezione corrispettiva è separar l'effetto materiale dalla cagione spirituale e convertire gli atti umani in nudi e ciechi fenomeni. Similmente in riguardo della morale, segregare affatto l'estrinseca manifestazione dal moto interno della volontà è, le più volte, segregare e spezzare la volontà iniziale dalla finale, l'atto morale incoato dal consumato. Ciò non di meno, perchè la moralità delle opere umane consiste come in proprio subbietto nelle sole libere determinazioni della volontà, può dirsi, senza taccia di errare, la morale considerare propriamente l'intrinseco delle azioni, ma il contrario non può dirsi mai del diritto » (2). Al medesimo concetto si accostò il Rosmini quando disse che il diritto è « una podestà morale, o autorità di operare; ossia, una facoltà di operare ciò che piace, protetta dalla legge morale, che ne ingiunge ad altri il rispetto (3) ». Il Rosmini nel dire che

(1) De u. u. j. p. et f. u.

(2) Intorno alla Filosofia del diritto, e singolarmente intorno alle origini del diritto di punire. Lettera II di Terenzio Mamiani a P. S. Mamiani.

(3) Filosofia del Diritto.

il diritto è la facoltà di operare ciò che piace, richiede nell' azione l'esistenza di un bene; onde, se questo manchi, non vi è diritto: questo bene è il bene etico. Esige inoltre che il diritto sia una facoltà di operare ciò ch' è intrinsecamente onesto e lecito, altrimenti non avrebbe la protezione della legge morale. Per lui, dunque, la base del diritto è la morale. E per tal ragione, parlando della coazione come elemento costitutivo, osserva che, sebbene l'esercizio del diritto implichi il concetto della forza, pure questo elemento non è essenziale alla sua definizione. «Che ogni attività—son sue parole—e facoltà contengono della forza, questo è indubitabile; ma ella non contiene sempre della forza in atto secondo, come dicemmo, ma in atto primo, cioè in potenza. Se dunque il diritto consiste talora in una mera facoltà, o attività potenziale, egli può ben dirsi che nella definizione che esprime il suo concetto s'acchiuda la forza in potenza, ma non può dirsi che vi s'acchiuda necessariamente la forza in atto (1) ». Ed il chiaro prof. Pepere ha nel suo libro intorno all'Enciclopedia Giuridica rifermata appo noi con assai efficacia la medesima dottrina. Tutto il suo pensiero si può raccogliere dalle seguenti parole: « Ma considerando il diritto nella purità del suo essere e nella sua essenza superiore alla fenomanalità del tempo si parrà manifesto, che esso riponendosi negli atti della libertà che recano ad estrinseco compimento l'idea della giustizia concepita dall'intelletto e volta in subbiettiva determinazione della volontà non si limita nella pura esteriorità, capevole dell'anzidetto dissidio, stantechè l'atto giuridico ha il suo cominciamento nella volontà del vero, per cui, secondo il concetto platonico, la giustizia procede dall'idea del bene. Come del pari la morale non si limita nella pura interiorità, conciossiachè l'atto morale o la volontà etica abbia il suo termine nella libertà giuridica. »

(1) Eod.

Rilevasi dalle cose dette essere dottrina italica il non separare l' etica dal diritto. Alla qual dottrina ei conviene far ritorno se si vuol dare alle filosofiche discipline giuridiche un indirizzo veramente razionale, ed all' uomo il suo vero e giusto valore. Molti traviamenti sono stati l'effetto di avere considerato separata nell'atto umano la morale dal diritto. Il bisogno di ritornare alla dottrina vera, ch' è pure la più antica, si comincia a sentire universalmente. Nella stessa Germania basta considerare una stupenda opera di Adolfo Trendelenburg, intitolata: *Diritto naturale sulla base dell'etica*, per iscorgere come già gli sforzi d' un alto intelletto tendono colà a ricostruire secondo il concetto italico la nozione del diritto. Egli si discosta affatto da tutte quelle dottrine che fanno derivare il diritto dalla volontà della persona o dall' armonica volontà di parecchi. Muove invece da un Tutto etico, parendogli che solo nel Tutto può stare il diritto, e solo il Tutto può avere la forza di dar valore alle sue determinazioni. « Ogni dritto, egli dice, in quanto è un diritto e non una ingiustizia, nasce dall' impulso di conservare una esistenza morale ». Il diritto, concepito nel Tutto etico, vien da lui definito: « il compendio di quelle determinazioni universali dell'azione, per cui avviene che il tutto etico e le sue parti possono conservarsi e svilupparsi. » In questa definizione spira l' alito della dottrina platonica, divenuta dipoi dottrina italica; in essa il diritto ha valore in quanto mira a realizzare i fini etici dell'uomo, concepito non come individuo, ma come parte d'un tutto; essa ti fa intendere che il diritto è qualcosa di speciale e di distinto dalla morale, perchè parla di determinazioni universali dell' azione, le quali hanno per fondamento la volontà; ma la volontà che non diventa azione si sottrae al diritto, il quale ha un campo circoscritto, e non riguarda che le sole determinazioni dell' azione ; non separa però la morale dal diritto ; non pone a condizione di questo

la coazione, non già perchè essa sia affatto estranea alla nozione del diritto, ma perchè non è necessaria ed essenziale. Forse neppur questa definizione può andare immune da censure; ma è certo ch'essa contraddice a tutte quelle dottrine che erano riuscite a definizioni formali, ed incomplete del diritto. Trendelenburg è molto più vicino a Vico ed a Rosmini che a Kant è a Krause.

Questa maniera di concepire il diritto nel tutto etico, cioè in rapporto co' fini etici dell' uomo, allargando la sfera dell'idea di esso, la fa uscire da' termini dell'individuo, e la distende in quelli della comunanza. Per modo che nel diritto, considerato oggettivamente in rapporto con l'uomo, questo si riflette nella sua totalità, cioè come individuo e come comunanza, ossia nelle sue parti e nel suo tutto. Onde segue che i diritti umani, per essere compresi nella loro integrità, devono esser considerati nella doppia attenenza dell'individuo e della comunanza. Dunque l'ideale dell' uomo, così integrato rispetto al diritto, si esplica simultaneamente nelle due sue forme essenziali, d'individuo e di società: quello è la frazione, questa il tutto. Ma la società deve comporsi ad organismo, acciocchè le parti, incomplete nelle lor funzioni singole, si completino quando si accordano in guisa che l'armonia di tutte le funzioni renda a ciascuna ciò che le manca. Quest'organismo è lo Stato; il quale, dunque, non crea ma armonizza le funzioni sociali; esso, valdire, non fa nascere la proprietà, il contratto, il commercio, le arti, la chiesa, la scienza, l'industria; ma armonizza tutte queste sfere dell'attività individuale e le indirizza ad un tutto universale, sì che, mentre le parti rappresentate dagl' individui, si svolgono liberamente nella loro sfera, cotesti lor svolgimenti speciali trovano protezione nel grembo del tutto, ch' è rappresentato dallo stato. Dal quale concetto ricevono spiegazione le seguenti proposizioni del Trendelenburg: « Il popolo è la materia dello Stato, e que-

sto il compimento consciente del popolo ». « Stato e popolo si completano a vicenda ».

Laonde l'idea dello stato è una derivazione dell' idea dell'uomo. Dal che seguono due cose: la prima, che gli elementi da cui dee sorgere costruito l'organismo giuridico dello stato sono, originariamente, i dritti attenenti all' uomo; la seconda, che lo stato, quantunque traesse la sua ragione d'essere dalla esistenza dell'uomo, ed inservisse allo sviluppo de' fini etici di questo, nondimeno ha un contenuto proprio, che consiste nella sua special destinazione di effettuare l' ordine mercè l' accordo delle varietà individuali col principio di unità, il quale ha sede nel bene e nella giustizia.

La prima di queste cose a me pare essere stata avvertita lucidamente dal Vico quando affermò che dall'*autorità naturale* congenita e primitiva nell'uomo procede l'*autorità civile*, mettendo a base della prima le tre somme specie di dritti, che egli addimanda *dominium, libertas tutela;* da' quali derivano tutti i dritti che formano l'autorità civile (1). Onde emerse la dottrina, confermata da parecchi scrittori, tra cui il Rosmini, che il diritto sociale emana dall'individuale, ciò è a dire che dal diritto privato si genera il pubblico. La seconda è confermata dalla dottrina di Platone e d'Aristotele intorno allo stato. L'idea del bene concepita da' filosofi legislatori, recata in atto da' magistrati, tutelata da' guerrieri, ed esplicata nelle utilità della vita dagli agricoltori e dagli artigiani, è la base dell' organismo dello stato, costruito con rigorosa unità dalla mente di Platone. Ed Aristotele, il quale però scoperse e confutò i vizi della rigorosa unità dello stato platonico, disse che « fine ultimo di ogni arte e di ogni scienza è il bene, e massimamente di quella che sta in cima di tutte, ch'è la scienza politica (2) »; e, criticando Platone, affermò che « questa

(1) De u. u. i. p. et f. u. XCVII. LXXXVII. CX. LXXXVIII.
(2) Della Politica L. IIJ. §. 4.

unità politica spinta troppo oltre, non è naturale condizione della politica comunanza.... e può finire per annientare lo Stato (1) ». Il bene, dunque, è pe' duo filosofi greci il contenuto essenziale dello stato. Da questa idea si genera il concetto di unità che esso deve avere; però di tale unità che non distrugga, ma armonizzi e concordi le varietà individuali. Lo stato, dunque, rappresenta l'idea dell'ordine, come risultato dell'idea obbiettiva del diritto, nel quale si riflette l'uomo nella doppia sua forma, individuale e sociale. Or, se l'idea informante lo stato è il diritto oggettivo, segue che la natura di questo si dee trasfondere in quello; e siccome la natura del diritto oggettivo è caratterizzata dall'idea etica del bene e del giusto, così anche da questa idea dee venir caratterizzato il contenuto dello stato. Ma siccome il diritto si riferisce alla volontà umana, in quanto è sorgente di determinazioni universali dell' azione, così lo stato deve a questo concetto conformarsi. Ciò posto, non esiste contraddizione quando si dice che al contenuto dello stato presiede l' idea etica del bene e del giusto, e che l'idea dello stato, come incarnazione del diritto, non rientra nel concetto della morale; perocchè, sebbene questa non si deva disgiungere da quello, in quanto hanno identità sostanziale, pure sarebbe errore confondere l'una con l'altro, e non porre la differenza che li distingue. La quale riducesi a ciò: che la morale riflette la volontà, esplicantesi nell'interno della coscienza, ed il diritto la volontà, determinantesi in azione.

La genesi dell'idea dell'ordine, incarnata dallo stato, fu da me esposta in un altro mio libro, testè pubblicato, dal quale mi piace di togliere le seguenti parole. « L'ordine è il mezzo dialettico, mercè cui i veri elementi di un genere qualunque, possono coesistere associati, reciprocandosi le particolari utilità. L'ordine suppone la varietà, perchè, non l' uno, ma il

(1) Eod. L. II. §. 4, 7.

multiplo ed il vario è capace d'essere ordinato. Ma l'ordine vero si può ottenere quando gli elementi vari hanno l'attitudine di coesistere associati, altrimenti esso o è impossibile, o è posticcio, artifiziale e contro natura, capace d'esser mantenuto solo con la violenza, ch'è la negazione dell'ordine specialmente morale. Stante, dunque, tale attitudine, si potrà avere l'ordine; e gli uomini l'hanno naturalmente quest'attitudine, perchè la loro natura, nella sostanza, è identica; e però la loro libertà, sebbene varia secondo le singole individualità, ha una identica sostanza ed una identica destinazione finale, ch'è il conseguimento del bene.... L'ordine si ha quando molti singoli elementi vari si associano armonicamente, subordinandosi ad un principio universale e comune, il quale perciò li soprasta non come forza assorbente, ma come principio di unità armonica, cioè come forza che, conciliando e concordando, li sottordini armonizzati all'uno. Or bene, perchè gli uomini, che sono vari nella lor singola individualità, potessero coordinarsi e ridursi ad unità, uopo è che, consociati, si sottopongano ad una potestà comune, la quale sia l'emanazione schietta della volontà libera di tutti e di ciascuno de' consociati.... Questa potestà non può essere che il diritto stesso, il quale, come idea di giustizia, si afferma e si pone quale un ente separato dagl'individui, ma che da questi, uniti insieme, deriva, e per la loro particolare e comune utilità vien costituito. Questo ente, ossia questa potestà, che in sè reassume quel principio di unità, onde molti individui possono stringersi e formare un'ordinata ed armonica comunanza, è lo stato, il quale, per conseguente, è, come bene disse l'Hegel: l'incarnazione del diritto nella società. Lo stato, dunque, così concepito, è un bisogno naturale e spontaneo dell'uomo che, dovendo accomunarsi con altri uomini, deve necessariamente dare origine ad una potestà avente la forza di regolare ed armonizzare i rapporti tra molti individui componenti la civile comunanza.... Per la

qual cosa si può conchiudere che lo stato è un bisogno della libertà umana; quindi è un bisogno dello spirito, è qualcosa che ha radice nella natura di esso; e però la genesi dell'idea dello stato sta nell'essenza della natura dell'uomo, sta nel suo dritto di libertà e nel suo carattere di sociabilità. (1) ».

Lo stato, dunque, non si può considerare separato dall' uomo rispetto all' etica e al diritto. Lo stato è l' uomo in grande, è l' universale in cui si comprende il particolare, è il tutto risultante dall' accordo armonico delle parti. Questo concetto è stato espresso felicemente dal Trendelenburg nelle seguenti parole: « Ciò che nell' attività umana dell' individuo non è che una incalcolabile frazione di frazione, diviene nella società, mercé lo Stato, un tutto stabile e multilatere. Chi voglia formarsi un concetto dello stato, paragonandolo ne' suoi tratti particolari all' idea d' uomo in grande, riguardi in esso il governo come l' intelligenza che guida l' uomo individuo, i vari rami delle scienze come le varie cognizioni nell' individuo, le arti sviluppate dello stato come nell' individuo le singole capacità, gli ordinamenti militari come nell' individuo la forza difensiva per la propria sicurezza, e le varie industrie come nell' individuo il necessario soddisfacimento de' bisogni fisici. Ciò che l' uomo individuo è in potenza, ciò che si trova in esso come germe, nello stato è sviluppo e realtà. Commisurato all' idea del ricco contenuto, l' individuo non è che l' uomo potenziale; soltanto lo stato è nella storia del popolo l' uomo attuale (2) ». Or, questo concetto chiarisce l'ideale vero dello stato e cansa alcuni errori. Cansa, infatti, l'errore di negarsi ad esso un contenuto proprio, per modo ch' ei dovesse prenderlo in prestito dal di fuori, com'era quella dottrina del medio evo, la quale dicea che lo stato

(1) Trattato di Diritto Costituzionale. Parte I. Cap. I.
(2) Diritto Naturale sulla base dell' Etica — Parte II, §. 151.



avesse a prendere il suo contenuto dalla Chiesa. Cansa altresì l'errore di separare in guisa lo stato dall'uomo, che il contenuto e le finalità razionali dell'uno s'avessero a considerare differenti affatto dal contenuto e dalle finalità razionali dell'altro. Cansa l'altro di togliere allo stato la necessità razionale della sua esistenza, fondata sulla natura essenzialmente sociale dell'uomo; e di sconoscerlo come un prodotto necessario della storia, il quale ha per còmpito di unire la forza al bene e di fondare in questa unità la libertà umana. Cansa inoltre l'errore di dare allo stato un valore soltanto negativo consistente nel garentire e limitare i dritti degl'individui, nel porgersi, insomma, come forza tutelatrice, limitatrice, reintegratrice o repressiva, e niente altro.

Ma ciò non basta: ei conviene che lo stato cessi da altri due errori; uno, che consiste nella soverchia preponderanza sua sopra le attività individuali, tanto che queste sieno come da esso assorbite e sfornite di tutta quella vivacità ed efficacia risultanti dalla balìa di esercitarle liberamente: l'altro, che consiste nell'eccesso contrario, cioè che lo stato soggiaccia all'attività individuale, in guisa che la sua vita venga, come a dire, soffocata, ed impedito quel proprio movimento che lo stato deve avere tanto per la prosperità sua, la quale in sostanza è prosperità di tutti, quanto per facilitare e dirigere alla lor vera meta tutti gl'indirizzi speciali, prodotti dalla stessa attività individuale. Il primo però di questi errori si riesce oramai a cansarlo molto più agevolmente che il secondo, essendosene, pur troppo, patiti i danni nei tempi andati, e ripugnando alla progredita autonomia dell'individuo che lo stato lo assorbisca e lo renda suo stromento. La difficoltà che s'incontra nel cansare il secondo sta nella esagerazione del sentimento di autonomia individuale, a cui pare superflua quell'opera di direzione e di compimento che lo stato deve esercitare rispetto agl'individui. Cotesto errore

vien sostenuto da un fallace ragionamento che si fa scaturire da un principio giusto ; cioè che lo stato deve inservire ai fini razionali dell' uomo. Questo , come si può vedere dalle cose dette , è un principio che emerge dal concetto vero dello stato , da noi testè accennato. Ma da esso non discende a fil di logica la detta illazione. Il che diventa chiaro quando si consideri che la nozione dello stato si concatena a quella dell' uomo mercè il concetto del diritto; onde segue ch' esso si riferisce non all' arbitrio dell' uomo individuo, ma alla libertà razionale dell'uomo sociale. Il diritto non inserve alla libertà umana se non per dirigerla al bene; quando essa diverte da questa meta, il diritto le reagisce, porgendosi perfino , ove occorra , sotto forma di coazione; sì che il diritto è rispetto ad essa un' imperativo , al quale ella deve obbedire. Or , non è punto diverso da questo il concetto che si deve avere dello stato. Laonde, per quanto lo stato deve inservire a' fini razionali dell' uomo sociale, per tanto non dee lasciarsi sopraffare dall' arbitrio individuale; nè dee mai consentire che gli si rapisca la direzione degl' indirizzi speciali che si svolgono dall'attività individuale nel grembo della società.

E se dal concetto generale, da noi esposto, dello stato, si passi ad un breve esame delle funzioni ch' esso, in conformità di quel concetto, dee compiere, si parrà più chiaro il detto errore, e si appaleserà più facile la via per cansarlo. E per fermo , lo stato in quanto dev' essere la incarnazione dell' idea del giusto, ha la funzione di ordine etico, nel quale l'individuo dee vivere, e dal quale devono esser frenati i capricci del suo arbitrio. Siffatta funzione è necessaria ; senza di essa l' uomo non è uomo ; se egli tentasse distruggerla, commetterebbe attentato alla sua morale esistenza.—Altra funzione dello stato è la garentia della libertà de' singoli individui; la qual garentia deesi porgere sotto un doppio rispetto, cioè per impedire che gli individui si rechino offese a vicenda, e per impedire che l' of-

fesa venga dallo stato medesimo. La libertà individuale devesi potere svolgere tutta e in tutt'i rami dell' attività fisica e morale. Il limite lo ha a trovare, al di dentro, nel dovere etico, e al fuori, nella libertà altrui, cioè là dove, se volesse andare innanzi, offenderebbe la giustizia sociale. Nello sviluppo della lecita libertà dell' uomo lo stato non deve ingerirsi; ei deve lasciar fare, altrimenti l' uomo non giungerà mai ad affermare la sua personalità e ad aver coscienza delle sue potenze individuali. Lo stato deve curare soltanto che la libertà sia premunita dalle offese, e reintegrata, quando venga violata. Sotto questo rispetto, la sua funzione si risolve in due direzioni: prevenire e reprimere.— Lo stato inoltre dee dirigere e vigilare gl' interessi generali della società. Messi gli uomini a vivere in una comunanza civile, non tarda a svilupparsi una serie d' interessi, i quali non si riferiscono propriamente a questo o a quell' individuo, ma a tutti gl' individui formanti la comunanza. Or, o cotesti interessi generali sono incapaci a destare nei singoli individui una efficace sollecitudine, o questi riescono disadatti ad averla come si richiede, essendo manifesto che l' attendere a' pubblici negozi richiede uomini a ciò specialmente deputati. Da qui la necessità che il ministerio di cotesti negozi spetti allo stato, ch' è la personificazione de' generali interessi della comunanza. Ma anche questo suo ministerio vuol esser contenuto in certi limiti, non dovendo la direzione e la vigilanza, esercitate dallo stato, per gl'interessi generali, trasmodare in guisa, che resti soverchiata la libertà de' cittadini. Esso deve avere quella misura che corrisponde al concetto degl' interessi generali; ed il criterio per determinare tale giusta misura devesi attingere dal bisogno reale. — Lo stato, da ultimo, dee supplire con la sua opera diretta o indiretta alla impotenza ed imperfezione degl' individui, essendo le forze di questi limitatissime e spar-

pagliate. Se lo stato non sopperisce a questo difetto, tutt'i progressi sociali si arrestano e illanguidiscono. Ma l'opera sua deve incominciare là dove si arresta quella degl' individui; anzi, prima ch' esso prenda ad operare direttamente, uopo è che operi per indiretto, stimolando e promovendo l'attività individuale; essendochè l' opera sua sopperitiva debba venire come in aiuto estremo a quella deficiente degl' individui; ondechè a misura che questa cresce, la sua deve andare diminuendo; ed esso dev' essere contento che la crescente attività individuale gli venga poco a poco assottigliando l'uffizio di sopperimento. Da qui segue che ogni sforzo degl' individui per accrescere e migliorare le loro attività, è legittimo. Così, l' adunamento delle forze individuali, per via dell' associazione, tuttochè riesca ad assottigliare l'azione dello stato, è cosa legittima.

Dalle cose dette fin qui si è potuto scorgere che l' etica e il diritto, l' uomo e lo stato formano un complesso d'idee concatenate in guisa che se si volessero separare, resterebbero smembrate, e disorganizzate; le loro singole direzioni hanno bisogno del reciproco accordo, senza del quale, l' una resterebbe separata dall' altra, e dalla loro separazione deriverebbe disordine. Ma per completare la sintesi delle idee principali che deono governare l' ordine etico-giuridico degli uomini, è necessario ricondurre ad esse un' altra idea, che presiede ad un' altro particolare indirizzo dell'attività umana: cioè quella che ha dato origine ad una scienza speciale, addimandata Economia Pubblica. Alla quale togliesi ogni valore razionale e scientifico, se non la si considera in rapporto con l' etica e col diritto. La ricchezza privata e pubblica, soggetto di questa scienza, non può essere che l' effetto dello sviluppo dell' attività dell' uomo. Or, tutte le direzioni di questa, non possono sottrarsi alla legge generale che presiede all' essere umano. Tutti gli atti umani hanno

per loro destinazione razionale il bene ed il giusto. L'asseguimento della ricchezza non può sottrarsi a questa destinazione.

A' filosofi antichi non parve cosa lecita innalzare l'Economia al grado di scienza; il che derivò in gran parte dal dispregio in cui era tenuto il principale stromento della ricchezza, cioè il lavoro; onde il vilipendio per le arti meccaniche, pel commercio, per la mercatura; e derivò anche dal pregiudizio, che la richezza fosse argomento di decadenza e corruzione. Ora, se gli antichi avessero avuto una perfetta idea della morale e del diritto, si sarebbero preservati da sì grossolani errori, i quali attestano quanto in loro facea difetto la nozione razionale del lavoro, la quale non può derivare se non da un concetto che presso di loro era offuscato, voglio dire la libertà umana. E solo la reintegrazione di questo concetto ha potuto nell' età moderna dare all' Economia il carattere di scienza. Adamo Smith fu il primo che, traendola da' dibattimenti della scuola mercantile, il cui principio era, che la ricchezza consistesse nella moneta, e da quelli della scuola fisiocratica, dominata dall' idea che la ricchezza stesse nel prodotto netto, la innalzò a scienza, sottoponendola ad una serie di principii, tra' quali questo, che il lavoro è principio e fonte di ricchezza. E fu il primo che considerò come scienze affini la Economia e la Morale. Da quell' ora la scienza dell' Economia è progredita smisuratamente; anzi può affermarsi che una delle scienze, cui si son più rivolte le sollecitudini de' pensatori del secolo XIX è stata questa. Ma, per quanto si è pensato ad arricchirla di nuove indagini, ed a svolgerne le parti, per tanto, se non fosse intervenuta l' opera di pochissimi, tra' quali è da noverare l' illustre economista italiano, Marco Minghetti, sarebbesi trascurata la più grave ed importante ricerca di cui avea mestieri, quella delle attinenze tra l' Economia Pub-

blica e la Morale e il Diritto. Non erano, in verità, mancati, prima che il libro del Minghetti si pubblicasse, alcuni tentativi, tra' quali meritano special ricordanza quelli del nostro Antonio Genovesi, ma erano stati piccoli e parziali. Egli ha allargato il concetto con fecondità d' ingegno e con eleganza di parola; ed è stato tra' primi a schiudere un altro indirizzo non solo alla scienza dell' Economia, ma eziandio a quella dell' etica e del diritto; dimostrando che la prima trae i suoi generali principii dalle seconde, le quali però si completano in quella. Così per esempio, la libertà, l'uguaglianza, la proprietà pigliano i loro principii dall' ordine etico-giuridico, i quali però resterebbero monchi se non fossero aiutati nella loro esplicazione dall' ordine economico.

Tutti sanno che il Vico definì l'uomo: *nosse, velle, posse finitum quod tendit ad infinitum*. Or, i tre termini di questa definizione, sapere, volere e potere, sono i cardini fondamentali della Economia, sopra i quali adergesi il principio universalissimo di essa, cioè il lavoro. Il quale è l'atto umano sì dell' intelletto che del corpo, che si conserta con le forze ed i materiali di natura al fine di produrre un effetto utile. Il lavoro, così inteso, pone in intima relazione l' Economia con la Morale; imperocchè, essendo esso l'esplicazione dell' attività umana, determinata nelle tre direzioni del sapere, del volere e del potere, le quali si convertono ne' tre supremi termini economici: scienza capitale e libertà; ne segue che siccome l'attività umana è indirizzata al bene ed al giusto, così il principio fondamentale dell'economia, consistente nel lavoro, e le sue tre principali condizioni, scienza, capitale e libertà, non possono divergere da questa medesima meta. Quindi la produzione, ch' è l'effetto del lavoro applicato dall'attività umana sulle forze della natura, ritrae il suo carattere etico dalle tre facoltà umane essenzialmente etiche, intelletto, volontà e libertà. Senza che, la produzione tanto sarà

buona o rea quanto buona o rea sarà la domanda de' consumatori, esistendo tra l'una e l'altra una necessaria corrispondenza e proporzione. Or, la bontà o la reità della domanda dipende da' buoni o tristi desiderii che gli uomini hanno nel loro animo. E però se i desiderii non saranno governati dalla ragione e dalla temperanza, saranno necessariamente rei, e diventeranno fonte d' ignobile e rea produzione. Abbonda la merce turpe là dove sono uomini che nutrono turpi desiderii, ree cupidigie. Bisogna dunque purificare i desiderii se si vuole avere buona produzione. Ciò si ottiene soltanto quando l'animo è fatto onesto dalla nobile meta a cui sono rivolte le sue aspirazioni, la quale dev' essere il bene ed il giusto. Ed ecco come, anche per questo rispetto, l'Economia si concatena alla Morale. Nè si dica che, stringendo insieme l'una e l'altra sotto la suprema idea dell'Etica, l'Economia intoppa ne' suoi progressi, non essendo dall'Etica consentito che la ricchezza aumenti oltremisura. Questo è un grande errore nel quale si cade da chi non intende l' uffizio vero della ricchezza, il quale consiste nell' appagare i bisogni dell'uomo; ed essendo questi infiniti, la ricchezza non può mai aumentare in modo che li oltrepassi, e diventi inutile. Concepiscasi l' Economia in rapporto con l'Etica, e gli errori di tal sorta saranno di leggieri dissipati. Se al tenore di questo mio scritto non ripugnasse il dilungarmi sopra questo soggetto, potrei agevolmente dimostrare come, solo dal concetto di coordinare l'ordine economico al principio etico, può derivare la giusta risoluzione de' più gravi problemi economici, come son quelle relativi alla produzione, alla ripartizione delle ricchezze, agli scambii, al credito, e via via. Io ho toccato questo argomento pel fine solo di dichiarare che l' ordine etico si concatena all' ordine economico; acciocchè si fosse chiarito il metodo secondo il quale deesi procedere allo esame di molti particolari problemi relativi all'ordine etico-giuridico. Il qual metodo si appaleserà più ne-

cessario se, oltre alle attinenze tra l' Economia e l' Etica, si riguardino attentamente quelle tra l'Economia e il Diritto.

Com' è impossibile che la morale e il diritto si disgiungano, così è impossibile che, trovate le attinenze tra l' economia e la morale, non si trovino quelle tra l'economia e il diritto. Il che viene oramai riconosciuto da' più insigni economisti; da' quali è stato chiaramente osservato che, se le lor mosse non poteano esser pigliate se non dalla libera attività dell'uomo, ne seguiva logicamente che, sendo questa la sfera in cui versa il diritto, non era possibile che la lor scienza non si fosse trovata in intima relazione con questo. Come, infatti, poteva esser possibile la confutazione del socialismo, senza risalire a' principii giuridici della rendita e de' profitti, che sono due termini precipui a' quali deesi volgere la mente quando si vuol censurare le utopie de' socialisti moderni? E senza le giuridiche nozioni di proprietà e di famiglia, com'è mai possibile risolvere quel gruppo di questioni economiche che si raccolgono intorno agli argomenti riguardanti il lavoro, la proprietà, il capitale, la produzione, la ripartizione delle ricchezze? Se non pigli le mosse dal diritto per costruire il concetto di società, di stato e di sovranità, è impossibile addentellare con fondamento le nozioni dell' economia, come uno speciale indirizzo dell'attività sociale, a quei concetti. A riprova di ciò leggansi le seguenti parole del Minghetti: « Il diritto privato si raccoglie in due capi principali donde tutti gli altri derivano: libertà e proprietà. Entrambi sono materia tanto del diritto quanto della morale e della economia; il primo ne espone la ragione e la giustizia; la seconda descrive i doveri che l' uomo ha per ben usarne; la terza ne dimostra l' utilità privata, e ne svolge tutte le conseguenze rispetto alla ricchezza pubblica. Egli è chiaro che, considerando un ente dotato d' intelletto e di volontà, avente un fine proprio, sottoposto ad una legge morale, ne viene logi-

camente ch' egli debba avere la podestà di fare tutto ciò che ad essa legge non è contrario. La libertà è il pieno possesso ed uso di tutte le facoltà proprie a conseguire il fine; cioè la verità, la giustizia, la felicità. E posta l' uguaglianza fra gli uomini nell' origine, nella essenza e nel fine, codesta libertà è a tutti comune; e non ha altro limite fuorchè il vicendevole diritto e lo spontaneo consenso, pel quale l'uomo può disporre a suo grado de'propri atti e delle proprie cose. Dicendo *il diritto altrui*, intendo non solo quello de'privati, ma delle naturali e giuste aggregazioni; come le famiglie, le chiese, le società civili. Se non che, le limitazioni imposte da cotesti organi del mondo (ne sia lecito usare una frase dantesca), cadono piuttosto sulle modalità del diritto, che sul diritto stesso; e lungi dall'essere un ostacolo alla libertà, l' apparecchiano, l' accrescono, la fortificano. Ora, la libertà speciale economica non è che una conseguenza della libertà generale giuridica; e nel pieno possesso ed uso delle proprie facoltà si comprende eziandio la libera scelta de' mezzi che ognuno stima più confacenti al proprio appagamento. Però, chi voglia mettervi ostacolo viola il diritto; e niuno può ingiungere altrui di preferire questa a quella occupazione, di adoperare il suo ingegno e le sue braccia piuttosto nell'uno che nell' altro modo, nè impedirgli di scambiare i suoi prodotti ov' egli senta maggiore la convenienza, di consumare a suo grado o di risparmiare ciò che debitamente gli appartiene. Con questa scorta l' economia procede securamente; e perviene a provare che, mercè della libertà la ricchezza ha il suo massimo incremento, e si diffonde più equabilmente nella moltitudine; che gli effetti benefici de' prodotti si moltiplicano con lo scambio; che la popolazione si adegua alle vittovoglie; che l'agiatezza presente è inizio d'una maggiore nell'avvenire (1) ».

(1) Della Economia Pubblica e delle sue attinenze con la morale e col diritto. Lib. V.

Or se, se l'economia deve attingere la virtù sua dalla morale e dal diritto, per esplicare le sue speciali direzioni in armonia con l'ordine etico-giuridico, segue che il diritto deve in essa trovare il compimento a molte delle sue particolari direzioni, e che com'esso è termine in cui si completa la morale, così l'economia è termine in cui si completa il diritto. La morale, il diritto, l'economia sono tre nozioni che si connettono; onde segue che nello studio de' problemi giuridici è impossibile non tener conto della morale, ed il più delle volte è impossibile non considerarli rispetto all'ordine economico. Dico il più delle volte e non sempre, perchè v'ha de' problemi giuridici che non hanno attinenza di sorta con l'economia.

Parmi al presente aver detto quanto era necessario per accennare quelle idee generali, dalle quali ci conviene pigliar le mosse per trattare il soggetto di questo mio scritto. L'uomo, unico punto di partenza in tutte le quistioni attenenti allo sviluppo delle sue facoltà, ci ha dischiuso l'ordine etico-giuridico-economico, a rispetto del quale noi tratteremo il diritto di uguaglianza in rapporto col diritto di proprietà. Se i problemi speciali, simili a quello che ci siamo messo innanzi, non si considerano in relazione di quell'ordine trilaterale, non possono arrivare ad una soluzione giusta ed adeguata.

CAPO II

NOZIONE DEL DIRITTO DI UGUAGLIANZA E DI QUELLO DI PROPRIETÀ

S' è detto che l' uomo è ragione e libertà. Da questa nozione si trae il concetto razionale del diritto di uguaglianza, e di quello di proprietà.

La ragione è ciò che eleva lo spirito umano alla comprensione del vero, del bene e del giusto. Da questa comprensione lo spirito ritrae la coscienza di sè, e sorge l' idea della personalità, alla quale non possono partecipare gli animali, appunto perchè lor manca la ragione. Il vero, il bene, il giusto, compresi dalla ragione, danno allo spirito il contenuto etico, il quale anima le determinazioni dell' attività personale. La ragione, dunque, è la forza primitiva determinante il concetto di personalità umana; ma sarebbe forza inerte ed incompiuta se le mancasse la potestà di manifestarsi nel mondo sensibile, e d' improntare in questo l' orma delle sue concezioni.

L' uomo, dissero sapientemente gli antichi, è un *Dio che incomincia*, per significare ch' egli, a differenza di ogni altro essere della natura, può realizzare con le determinazioni dell' azione i concetti formati dalla sua ragione. La potenza che inserve a questo supremo scopo della sua esistenza, è la libertà; la quale, come disse Ahrens, tiene la sua origine

nell' unione intima della volontà con la ragione, e come disse Kant, è il punto d'unione reale del mondo ideale e del mondo sensibile. Due definizioni le quali si completano reciprocamenfe. La ragione è causa determinante del volere, ch'è un' altra potenza intima dello spirito ; isolate , sono due funzioni incomplete, ed incapaci di rendere completa la funzione della libertà ; unite, si completano e dànno vita alla libertà, mercè la quale le interiori concezioni determinate dal volere, diventano esterne azioni.

La ragione e la libertà costituiscono l' ideale dell' uomo. Questo ideale, uno in sè , si ripete in tutte le individualità umane ; onde nasce quella identità spirituale ch' è in fondo a tutta l' umana famiglia , la quale , per varia e molteplice ch' ella è ne' suoi singoli individui, non si sottrae mai a quella suprema legge di armonia che la governa e indirizza ad una sola e medesima mota. Cotesta identità spirituale, creata dalla ragione e dalla libertà , è la base dell' uguaglianza umana. Tutti gli uomini , in quanto con la loro ragione possono apprendere il vero , il bene e il giusto, e in quanto con la libertà possono determinare le loro potenze individuali, sono assolutamente uguali. Chi nega ciò, sconosce l' ideale dell' uomo. Chi dicesse , (e sia pure Aristotele) , che la schiavitù , cioè la negazione di cotesta uguaglianza , è naturale, giusta e utile, desumendola, com' egli fece, da ciò, che come il corpo deve sottostare allo spirito , così alcuni uomini son condannati da natura a restare inferiori e schiavi di alcuni altri destinati ad essere superiori, ripeterebbe un grossolano errore, al quale non partecipano oggimai se non coloro che hanno ritentato di repristinare questa vieta dottrina, dicendo che l'ineguaglianza originaria e spirituale degli uomini è giustificata dalla differenza delle razze ; ed anche alcuni economisti, che hanno affermato, essere il lavoro degli schiavi più utile alla buona produzione di quello degli uomini liberi. È inutile com-

battere qui queste due fallaci opinioni, non potendo esse, qualunque fosse il ragionamento dal quale sono sostenute, indebolire il principio fondamentale della uguaglianza assoluta degli uomini, desunto dalla ragione e dalla libertà. Solo diciamo che, quando pur fosse vera l' asserzione di cotesti economisti (il che, come vittoriosamente è stato dimostrato, non lo è punto), questo sarebbe uno de' casi in cui l'economia dovrebbe sottostare a' principii della morale e del diritto. L' eguaglianza sostantiale è oramai un' assioma, che ha dato origine al principio dell' uguaglianza di diritto, convertito in quella massima legale: tutti gli uomini sono uguali innanzi alla legge. Lo sviluppo della coscienza umana ha rigettato tutte le opinioni che cercavano non sol di negare ma eziandio di rabbuiare questo principio. Ciò, di cui questo ha tuttavia bisogno, è che gli si dieno negli ordini sociali tutte le applicazioni di cui è capace. Ed è appunto questo il campo in cui ferve presentemente la lotta. Mentre, da un lato, gli si vogliono dare applicazioni contrarie alla sua essenza, dall' altro non gli si danno ancora quelle che ne sono la logica esplicazione. E questo contrasto è, in gran parte, causa della irrequietezza onde son travagliate le più civili delle nazioni moderne. Ma da ciò non si hanno a trarre funesti augurii, chè l' esistenza di questa lotta è indizio di due cose consolanti; la prima, che già il principio dell' uguaglianza sostanziale, o di diritto che si dica, è stato riconosciuto; la seconda, che dal contrasto delle opinioni intorno alle applicazioni di esso, sarà certo per derivare un ordinamento conforme al vero, tuttochè l' arrivo a questa meta debba costare sacrifizi e dolori. Quale progresso umano è stato mai sottratto a questa sorte?

I garbugli da' quali è avviluppata la quistione dell'uguaglianza derivano da tal causa che un picciol soffio di riflessione li dovrebbe dissipare. La causa sta nel desumere dall'ugua-

glianza sostanziale degli uomini la loro uguaglianza reale o materiale, quasichè la potestà, comune a tutti gli uomini, di cogliere il vero, il bene e il giusto, e di disporre delle loro attività personali, dovesse rendere uguale lo sviluppo e l' applicazione di cotesta potestà in ciascheduno individuo. Dal quale errore parrebbe dovessero preseravarsi perfino i fanciulli, tanto è chiaro che, essendo ciascun individuo fornito di peculiari attitudini, di speciali energie morali e fisiche, onde nasce il principio dell' *individualità* (sorgente della diversità necessaria degli uomini) all' eguaglianza sostanziale dee corrispondere l' ineguaglianza materiale; val quanto dire che gli uomini hanno tutti il diritto di esplicare la loro ragione e libertà, ma ciascheduno deve esplicarle secondo le potenze individuali, le quali, perchè differenti secondo gl' individui, partoriscono effetti ineguali; e se le si volessero agguagliare, farebbesi violenza alla natura dell' uomo, la quale ha per suo ideale la varietà armonizzata all' unità. L' ineguaglianza, dunque, degli uomini, come effetto della lor singola indidualità, è tanto naturale, necessaria e razionale, quanto è sostanziale e comune a tutti loro l'uguaglianza desunta dall' unità spirituale del genere umano. È vera perciò la risaputa sentenza che, la vera uguaglianza consiste nel trattare inegualmente esseri ineguali. E se si fosse considerato che, come gl' individui variano fra loro, così variano le differenti stirpi in cui è divisa la grande famiglia umana, si sarebbe schivato l'errore, testè accennato, di giustificare l'ineguaglianza originaria e sostanziale delle stirpi per le loro individuali differenze, derivanti da molteplici cagioni. Le differenze individuali de' singoli individui o delle singole razze non deono indurci in due errori contrari: non a quello di confondere la naturale uguaglianza sostanziale o di diritto con la irrazionale uguaglianza materiale o di fatto; nè all' altro di giustificare l' ineguaglianza sostanziale e originaria degli uomini. In altre parole:

l' uguaglianza di diritto non dee distruggere l' ineguaglianza di fatto ; e l' ineguaglianza di fatto non dee distruggere la uguaglianza di diritto.

Nessuna dottrina dovrebb' essere, meglio di questa, recata in atto con tanta agevolezza quant' è la sua evidenza. Nondimeno a poche dottrine è toccata la sorte di essa : negata sempre nel mondo antico, svisata o scontorta o capovolta nel mondo moderno, a cominciare da' primordi del medio evo ed a finire a' dì nostri. Progressi scientifici, sviluppi di istituzioni sociali, rivoluzioni non l' hanno ancora messa sulla diritta via. Ed ella è tal dottrina, che forma come il nodo principale intorno a cui è raggruppata, come tanti piccoli nodi, una molteplicità di questioni più o men gravi, le quali non possono essere snodate prima che si sciolga bene il nodo di essa. È una dottrina che irradia tutto l' uomo, in tutte le sue funzioni : te la vedi sempre d' innanzi ovunque tu volga lo sguardo : la famiglia, la società civile, lo stato, la chiesa, l' industria, il commercio non possono muoversi, svolgersi, perfezionarsi senza ricorrere ad essa. Insomma, tutto l'ordine etico-giuridico-economico-politico ha tra'suoi perni fondamentali il principio dell' uguaglianza. Ciò spiega la ragione delle grandi difficoltà ch' esso incontra nelle sue applicazioni. Esso non è, come pare a prima giunta, un principio semplice e di facile esecuzione ; ma è un problema complesso nel quale si appunta una catena di problemi subordinati. Per risolverlo non si dee restringere lo sguardo sopra di esso, e tirar diritto; ma si deve allungarlo sopra tutto quel gruppo di problemi che gli si riferiscono, facendo da questi riflettere la lor luce sopra di esso ; ed allora sarà facile la sua compiuta risoluzione. E di certo a chi bene osserva parrà chiaro che uno de' problemi dalla cui risoluzione quello dell'ugnaglianza dee trarre un grande e principale sussidio per applicarsi secondo ragione, è quello del diritto di proprietà. Del quale io

devo particolarmente discorrere per ricercare i rapporti che intercedono tra esso e il diritto di uguaglianza.

Ed è sempre dal medesimo punto, che ci si ha a cominciare; cioè dalla ragione e dalla liberta dell' uomo, o, per dire la stessa cosa con altre parole, dal concetto della personalità. L'uomo è sottoposto dalla natura alla necessita di ritrarre dalle cose materiali i mezzi della sua fisica conservazione. Cotesta necessità gli genera il naturale impulso di esplicare la sua attività sopra le cose per appagare il fine di conservarsi. Siffatto impulso deve trovare il suo fondamento nella ragione e la sua forza nella libertà. La ragione gli dee dare l'idea e la destinazione etica; la libertà deve dargli efficacia concreta; per modo che le cose, da impersonali che sono, devono nelle mani dell' uomo, che le apprende, addivenire strumenti, organi della sua personalità, determinazioni dell' umana volontà; devono avere come una specie di vita razionale inspirata loro da' razionali scopi, per attingere i quali, l' uomo dee servirsi di esse. Or, l' impulso razionale e libero, onde l' uomo è tratto ad insignorirsi delle cose per dedurne quelle utilità che a lui bisognano, è il fondamento della proprietà. « La vittoria della persona sulla cosa, dice Trendelenburg, ed il dominio su di questa, fatta quasi prigioniera, costituiscono il possesso, il quale, se è riconosciuto, diventa proprietà ». Dunque il concetto di proprietà tiene la sua radice in quello della personalità. Dal che segue che se tu guardi le cose disgiunte dalla personalità, ti parrà che non hanno uno scopo, che sono esseri inerti gittati nell' universo; ma quando tu vedi l' uomo rivolgere ad esse il suo impulso di appropriazione e tirarle nel suo dominio, ei pare ch' elle si trasformino, che acquistino una vita, che addiventino come una prolungazione della persona. Ciò avviene perchè l' appropriazione mette in intimi rapporti la volontà umana con le cose, le quali ricevono da quella uno scopo ed un' esistenza che non aveano; ossia, la volontà muta il

loro scopo originario, le rende strumenti ed organi personali; e però le cose, rientrando nella sfera della personalità umana, nel dominio, cioè, della ragione e della libertà, acquistano, come a dire, qualcosa di umano anch' esse; acquistano un valore etico riverberato dalla personalità; diventano elementi attivi nell' ordine etico-giuridico-economico; ond' è che la proprieta è un soggetto multilatere come la personalità umana nella quale ha la radice.

La proprietà contribuisce al perfezionamento etico dell'uomo per la ragione che essa non gli fa solo conseguir lo scopo della fisica conservazione, ma gli procaccia eziandio i mezzi per ottenere il miglioramento morale tanto nella sfera individuale quanto nelle sfere sociali, come a dire, la famiglia, lo stato. E però in essa si contiene un principio etico, dal quale risulta il duplice carattere, che deve avere, di particolare e di universale; il primo riguardante il suo essere in relazione con l' individuo; il secondo riguardante la sua efficacia in relazione col tutto. E risulta ancora che essa non dev' essere l' appagamento del bisogno istantaneo, ma una funzione costante della personalità, una direzione dello spirito, nella quale la volontà deve sentire la sua immanenza tanto in rispetto al passato quanto in rispetto all' avvenire; altrimenti mancherà alla volontà la forza per prendere vigorose risoluzioni, e la proprietà resterà una sterile ed infeconda funzione dell' uomo, senza speranze e senza aspirazioni. Or, questo principio etico della proprietà, mercè del quale tutte le cose inanimate ricevono una destinazione etica, deve trovare la sua garenzia esterna nel diritto; deve, cioè, identificarsi nel principio giuridico, dal quale la proprietà deve esser garentita come una legittima funzione della esterna libertà umana.

Perchè l' attività libera dell' uomo possa diventare diritto, sono necessarie due condizioni; la prima, ch' essa tenda al

bene e al giusto, cioè che si conformi al principio etico; la seconda, che non violi la libertà altrui. Laonde, perchè la proprietà diventi diritto, uopo è che in essa si riscontrino queste due condizioni. Dalle cose dette riesce facile il dimostrare che la proprietà tende al bene, essendo innegabile che la ricchezza, oltre ch' è un mezzo necessario per appagare il naturale impulso dell' uomo alla sua fisica conservazione, giova al suo perfezionamento morale. La difficoltà somma trovasi nel dimostrare che la proprietà non violi la libertà altrui. Non sorge difficoltà alcuna sino a quando il dritto di proprietà si applica al proprio corpo; finchè si dice, questo piede è mio, questa mano è mia. Non sorge neppure quando è applicata sopra quelle cose, la cui appropriazione non impedisce che altri faccia lo stesso, sopra quelle cose, cioè, che si direbbero comuni, come l' aria, la luce, il vento. Sorge però non appena è applicata a cose limitate, a quelle, cioè, che, appropriate da uno, non possono venire appropriate da altri. Ed ecco che, a legittimare in questo caso il diritto di proprietà, si è sentito il bisogno di risalire alla sua origine; e qui le opinioni sono state differenti e cozzanti, nè pare che ve ne sia ancora alcuna, alla quale si dèsse unanime consenso. Sarebbe opera superflua e inopportuna, se io facessi qui la rivista e la critica di siffatte opinioni, le quali, nella più parte, sono state esposte e confutate da molti scrittori. Dirò solo che la ragione onde le diverse opinioni, tuttochè forse contengano del vero, non sono riuscite a disnodare la quistione, risiede, secondo a me pare, in ciò: che non si è presa di mira la vera difficoltà del problema, la quale consiste nel trovare la ragione ond' è conforme al diritto quell' atto col quale una persona, appropriandosi d' una cosa, impedisce che altri si appropri di quella cosa istessa. Che vale, infatti, il venir dimostrando che l' occupazione, o il lavoro, o la legge, o la convenzione, o simile altro titolo

sieno modi legittimi di acquistare il diritto di proprietà, se nessuno di essi risponde direttamente alla obbiezione somma che si oppone a questo diritto? Vero è che le moderne scuole di filosofia di diritto, ripudiando tutte quelle opinioni, sono risalite al concetto della personalità per ritrovare il fondamento del diritto di proprietà; ed è certo notevole la teoria del Rosmini, il quale, movendo dal concetto della personalità, stabilì che, carattere comune d' ogni proprietà fosse la *connessione* d' una cosa col principio personale, di maniera che quella cosa potesse divenire strumento usabile dalla persona per conseguire i suoi fini; e che perciò il diritto di proprietà consiste in quella connessione, la quale è triplice: fisica, intellettuale e morale. Ma, quantunque il risalire al concetto della personalità abbia giovato a reintegrare la nozione etico-giuridica della proprietà, ed abbia offerto il destro al Rosmini di presentarla sotto forma lucida e chiara; nondimeno neppure per questa via, ch'è certo la migliore di quelle battute sinora, si è giunto a debellare l' obbiezione.

Che cosa, dunque, resta a fare per risolvere il problema?

Parrebbe ch' ei convenga, dapprima, ricercare il dritto che si pretende esser violato nelle persone quando altri, appropriandosi di una cosa, impedisce ch' elle anche se ne approprino. Che tutti gli uomini abbiano il dritto alla proprietà, è un assioma; e ciò perchè essi sono sostanzialmente uguali; val dire che nella personalità, di cui la proprietà è il riverbero, sono eguali le differenti persone. Questo principio però sarebbe contraddetto se si affermasse che una persona non possa esplicare il diritto di proprietà sopra una cosa per la ragione che toglierebbesi ad altri il diritto di far lo stesso. E che cosa, in tale ipotesi, si dovrebbe fare? Non vi sono che due vie; o non dare la proprietà di quella cosa ad alcuno; ovvero sbocconcellarla ed attribuirla in piccole parti a tutti. La prima via ripugna tanto alla ragione che, certo,

non può essere mai neppur vagheggiata un istante. Resta la la seconda, che è quella a cui molti sono ricorsi per risolvere il problema. Ebbene, poniamo da parte tutte le considerazioni secondarie o subordinate, e veniamo a quella che si desume dall' essenza della personalità. Per qual ragione — io domando — voi siete ricorsi alla uguale spartizione delle cose? Non potete dare che una sola risposta, ed è; che tutti gli uomini, avendo ugualmente il diritto di proprietà, vedrebbero violato questo lor diritto quando alcuni potessero appropriarsi le cose limitate, sì che agli altri tornerebbe impossibile di far lo stesso; or non è lecito nè giusto — voi direte — che, pur avendo io il diritto di proprietà, come lo avete voi, io non deva potere esplicarlo, e quindi deva restar povero, per la ragione che le cose sono state appropriate da voi, che perciò siete addivenuto ricco, e forse oltremisura. — Detto ciò, avete detto tutto. Ma non vi accorgete che con questo vostro concetto riuscite a capovolgere la personalità? Voi non ponete alcuna differenza tra l'uguaglianza sostanziale o di diritto e l'uguaglianza materiale o di fatto; voi dite, in altri termini, così: perchè tutti gli uomini hanno il diritto di proprietà, perciò tutti devono esplicarlo alla stessa maniera. Voi non vi date alcun pensiero delle individuali differenze delle persone; niente vi cale della diversa intelligenza, energia, diligenza, operosità de' singoli individui; non vi pare per nulla ingiusto il trattare ugualmente, il dare uguale ricchezza a chi ozia e a chi lavora, a chi ha grande ed a chi piccola capacità, a chi ha maggiore e a chi ha minore previdenza e prudenza, a chi arrischia la vita in ardue imprese e a chi la custodisce gelosamente nella pigra dimora della sua casa. Voi, insomma, sconoscete il va-volore etico-giuridico della personalità umana; poichè, avvisata questa nella sua essenza, cioè nella ragione e nella libertà, è impossibile non iscorgere che il diritto di proprietà,

in quanto alla sua esplicazione, dev' essere necessariamente ineguale per effetto della naturale ineguaglianza, da cui è contradistinta l' individualità umana. Chi ragiona come voi non distingue il concetto della personalità, nella quale risiede l' uguaglianza, da quello dell' individualità nella quale ha sede l' ineguaglianza. A conferma di ciò mi si lasci ripetere le seguenti belle parole di Giorgio Hegel: « Nella personalità sono eguali le differenti persone..... È questo un vuoto principio, giacchè la persona è un astratto non ancora particolarizzato e determinato. L' eguaglianza è l' astratta identità dell' intelligenza, ad essa s' attiene il pensiero riflosso, ed uno spirito finito. L' eguaglianza qui non sarebbe, che l'eguaglianza dell' astratta persona come tale, fuori della quale tutto quanto riguarda la proprietà è subordinato alla forma dell' ineguaglianza. Il desiderio alcune volte esternato d' un' eguale partizione della proprietà, e degli altri beni esistenti è un pensiero tanto più vuoto e vano, quanto che in tali distinzioni cade non solo l' esterna fenomenica natura con tutte le sue particolarità e differenze come ancora la ragione organicamente svolta. Non è da parlarsi dell' ingiustizia di natura per l' inegnale partizione del possesso o de' beni, giacchè la natura non è libera, e perciò nè ingiusta, nè giusta.... L'eguaglianza, che si vorrebbe applicare alla partizione de' beni, sarebbe di nuovo in breve tempo annullata, mentre questi dipendono dall' individuale diligenza. Ciocchè non si lascia applicare, non dev' essere applicato. Gli uomini sono certamente eguali, ma solamente come persone, cioè a dire, relativamente alla sorgente del possesso; in conseguenza di che dovrebbe ciascun uomo avere proprietà. Ove di eguaglianza volesse parlarsi, è una tale eguaglianza, che fa d' uopo tener presente: a cui è estranea la particolare determinazione, la domanda, che cosa io posseggo. Falsa è l' affermazione, che la giustizia addimanda, che la proprietà di ciascuno dovesse essere eguale,

mentre questa impone solamente, che ciascuno avesse della proprietà. Che anzi l'individualità richiede con ragione l'ineguaglianza, ogni eguaglianza non sarebbe che ingiustizia. È del tutto naturale che gli uomini aspirino a' beni degli altri, ma questa è ingiustizia, mentre tutto quanto è giusto rimane indifferente verso l' individualità (1) ».

Per la qual cosa non pare che s'abbia a dir violato il diritto di alcuno quando una persona s' appropria d' una cosa, la quale, perciò, non può essere appropriata da altri. L' appropriante non fa che esplicare il diritto di proprietà, non fa che dare, per mezzo di questa, una esistenza alla sua volontà, la quale le impronta il carattere personale, e la rende organo, stromento della sua persona, proiezione, quasi a dire, di questa. Onde il Rosmini ebbe a dire che la cosa, appropriata col triplice vincolo, diviene parte del sentimento di noi, sì che il toccare la cosa è toccare noi stessi; e però sorge negli altri il dovere giuridico di non metterci alcun ostacolo nel pieno uso della cosa per non arrecarci dolore. Dove sta dunque il diritto che si pretende violato? La sorgente da cui lo si vorrebbe far derivare, cioè il diritto di uguaglianza, non è giustificata dalla ragione; l' esplicazione del diritto di proprietà si attiene all'individualità, la quale è sottordinata alla forma dell'ineguaglianza.

Ma è poi vero che l'ineguale esplicazione del diritto di proprietà può farci arrivare al punto in cui si vegga ch' essa si è tutta concentrata nelle mani di alcuni, dovechè altri ne sono addirittura sforniti, per modo che di qua ti si presenti una filiera di ricchi e di là una filiera di poveri? Se, invero, ciò potesse di leggieri accadere sarebbe rincrescevole oltremodo il considerare la triste sorte alla quale questa infelice progenie umana sarebbe condannata; e forse ci ricorrerebbe

(1) Filosofia del Diritto.

alla mente il pensiero che meglio sarebbe stato il nascere nei primissimi tempi del genere umano, quando la gran copia delle cose il limitate avrebbe resa possibile la proprietà a tutti gli uomini; ovvero potrebbe venir lo stimolo di disertare i civili consorzi, e di andare a trovar ricchezze nelle lande inospitali e deserte dell'universo.

Dico fermamente che ciò non è e non può essere punto vero; anzi aggiungo che l'averlo creduto vero è stato una delle precipue cagioni de' traviamenti di questa dottrina e delle false applicazioni che se ne son fatte. Nè si può dire che a cotesto errore sia del tutto mancato un fondamento; poichè per moltissimo tempo si è creduto che il concetto di proprietà non poteva avere la sua effettuazione se non nelle cose materiali e segnatamente nelle stabili, e che non si poteva avere proprietà se non sulla terra; fuori di questa non si sapeva scoprire altra sfera di possibile proprietà; per modo che si giunse persino a credere che le cose mobili non fossero un vero oggetto di proprietà. Questo errore si è prolungato per secoli nella coscienza de' popoli; e però le antiche legislazioni mostrarono di tenere in poco conto la ricchezza mobiliare, mentrechè alla immobiliare diressero tutte le lor sollecitudini. Però questo fatto è storicamente spiegato dalla ragione, che gli uomini dovevano, dapprima, esser tratti naturalmente a rivolgere il loro impulso di conservazione fisica e morale verso quelle cose ch'erano più accessibili e più capaci di rendere, con la minor fatica umana, i frutti più copiosi. Or, nessun'altra cosa, meglio della terra, aveva questa condizione. Tutti sanno che la ricchezza risulta da due fattori: la natura e l'attività umana; ma è facile comprendere che di questi due fattori il primo prepondera sul secondo quando trattasi di ricchezza immobiliare, dovechè succede il contrario quando trattasi di ricchezza mobiliare. Qual maraviglia dunque se si vede che gli uomini hanno prima pensato a realizzare il loro dritto

di proprietà in quella sfera che meno esigeva la loro fatica e la lor diligenza? E però non è nè anche a maravigliare che le passate legislazioni, ed un po' anche le moderne (per forza della tradizione) rivelino una più larga e special sollecitudine per la ricchezza che deriva direttamente dalla terra. Ma cotesta direzione delle menti e delle leggi ha per lunga pezza avvalorato il pregiudizio, che la terra è la fonte principale, se non unica, della ricchezza. Da che, oltre l'errore di restringere la sfera della proprietà, è nato anche l'altro di materializzarne il concetto e la funzione. Ed era molto facile che da questi due errori s'ingenerasse l'idea che, per avere ciascun uomo la possibilità di effettuare il diritto fondamentale della proprietà, fosse necessario che a ciascheduno si limitasse la facoltà di esercitarlo senza misura; giacchè se si ammettesse che ognuno possa illimitatamente appropriarsi, ancorchè con modi legittimi, tutta quanta la terra, dovrebbe necessariamente accadere che, quando questa fosse esaurita, tutti coloro che, o perchè venuti tardi o perchè privi della necessaria diligenza ed energia, non riusciranno a conseguirne una parte, non potranno esercitare il lor dritto di proprietà. Ed è questa l'idea dalla quale muovono molti di coloro che, ad evitar questo male (cui non sapremmo neppur noi chiamare altrimenti se quella idea fossero vera), dicono che il rimedio stia nella partizione de' beni. E, per vedere quanto cotesta lor sentenza derivi dal cennato errore, basta osservare che, nel parlar di partizione di beni, l'idea che principalmente si tiene innanzi è quella della terra, quasichè non fossero i beni mobili ugualmente capaci di far realizzare il diritto di proprietà. Or, se si potesse aborrire da questi errori; se si dimostrasse che la proprietà non risiede nella cosa materiale, tanto che, non avendo questa, si può pure aver quella; ei sarebbe facile il provare che la somma difficoltà, in cui s'incontrano coloro che vogliono risolvere il problema della

proprietà, è l'effetto dell'erronea maniera ond'ella è concepita. Or, noi vogliamo rifare, con brevità, cotesta dimostrazione. Rifare, perchè già da parecchi pubblicisti è stata fatta, o, almeno, tentata.

I giuristi ci hanno troppo abituati a farci passar per buona la sentenza, che la proprietà consista nella cosa. Sentenza erronea, corretta da quegli economisti che dicono, invece, ch'ella consiste nel valore. Ed infatti se le cose, illimitate o limitate, non hanno alcun valore, non diventano oggetto di proprietà. Ma il valore in che propriamente consiste? Qui gli economisti si dividono in diverse opinioni; alcuni, come Smith, ne ripongono il principio nella materialità e nella durata; altri, come Ricardo, nel lavoro; altri, come Senior, nella scarsezza; altri, come Storch, nel giudizio; altri, come Say, nella utilità; altri, come Bastiat, ne' servigi; ecc. Io non oso intervenire nell' ardua tenzone per trarre in mezzo una novella dottrina, perchè sento di non aver forze bastevoli; ma penso non essere temerità giudicare le varie opinioni ed attenermi a quella che, meglio delle altre, ha il suffragio della mia ragione.

Delle succennate sentenze quella che, secondo il parer mio, s'avvicina al vero, è del Bastiat. Ecco la sua dottrina:—*Il valore è il rapporto di due servigi scambiati.* L'idea del valore nasce quando un uomo dice ad un altro: fa per me questa cosa, ed io farò per te quest' altra; i due servigi cambiati *equivalgono.* Il servigio suppone uno sforzo da parte di chi lo rende; e però nell' idea del valore s' implica quello dello sforzo; da ciò segue che non tutte le cose utili hanno un valore, giacchè molte di tali cose possono non aver d' uopo d' uno sforzo da parte dell' uomo; l' aria è utile, ma non ha valore, perchè la sua utilità non deriva da uno sforzo umano. Quindi non tutte le cose utili hanno valore, ma il valore suppone l' utilità, cioè quella utilità che nasce dal servigio, la quale

non vuolsi confondere con l' utilità ingenita a certe cose. L' utilità del servigio è il valore, il quale aumenta o diminuisce secondo il maggiore o minore sforzo che si contiene nel servigio. L' acqua della fonte, alla quale io vado a dissetarmi, ha utilità ingenita, ma non ha valore; pare che lo acqusti quando io dico ad alcuno: toglietemi l' incomodo di andare io stesso alla fonte, recatemi voi una brocca d' acqua, ed io vi darò in cambio cinque soldi. Allora si dice, che l' acqua *vale* cinque soldi; ma è una metonimia; l'acqua è sempre la stessa; ciò che vale è il servigio che una persona mi rende. Una più lucida prova, che dimostra come il valore delle cose non è altro che il valore de' servigi veri o immaginari, ricevuti e resi in occasione di essi, cogliesi dal diamante. Il quale, sia perchè inutile, sia perchè non richiede alcun valore umano, non dovrebbe avere valore, mentrechè esso tra gli uomini ne ha moltissimo; e la ragione del suo valore sta nel servigio che il possessore di esso rende a colui che, sia pure per un sentimento di vanità, sente il bisogno di possedere il diamante, e, solo possedendolo, crede d' essere soddisfatto. Ma in che consiste il valore del servigio di chi rende ad altri il diamante? Consiste o nello sforzo che egli ha fatto nell' andare a ricercarlo; o nell' avere risparmiato a colui che lo desidera la fatica e il tempo (che certo sarebbero stati sottratti ad altri suoi servigi) per andare a ricercarlo egli stesso. Onde si vede che il valore non istà solo in un servigio renduto, ma eziandio in un servigio risparmiato. Le cose, dunque, sieno o no utili, non hanno mai in sè stesse alcun valore; l' oro medesimo al quale volgarmente attribuiscesi un valore intrinseco, finchè è sparso sulle felici rive del Sacramento o in California, non ha valore; lo acquista quando trovasi nelle mani di un uomo, il quale, per ottenerlo, ha dovuto scavare, zappare, lavare, fondere, ha dovuto cioè assoggettarsi a gravissimi sforzi;

ondechè quand' egli viene a dire: io vi darò il mio oro se voi me lo contraccambierete con un equivalente, altro non significa se non che egli vuole un compenso a quegli sforzi, che voi non sarete costretto a fare; vi rende cioè un servigio, nel quale consiste propriamente il valore. Nè questo principio fallisce quando è ragguagliato al diritto che ha il proprietario del suolo sulla rendita di questo ; imperocchè, sebbene la terra in sè non abbia valore, pure perchè la terra frutti uopo è che sia coltivata ; or, la coltura della terra implica un cumulo di sforzi, onde l'idea del servigio. Laonde chi vi dà la terra perchè voi seminiate il grano, da cui dovete ricavare il pane, ha diritto, come colui che dà le sementi e lavora il suolo, e colui che lo manipola, e colui che lo cuoce, ecc., a pretendere un equivalente per aver dato una terra coltivata, resa atta alla piantagione del grano da lui o da' suoi antenati, o da coloro cui egli per aver quella terra ha dato un equivalente, il quale in fondo non è che un servizio o un cumulo di servigi. Nèd è a dire che non vi ha servigio quando per equivalente della terra s' è data una moneta, ch' è il mediatore di tutt' i valori ; per la ragione che la moneta non è che il frutto di servigi prestati, cioè di sforzi fatti per colui che la possiede, ed un risparmio di servigi a fare per colui al quale la si rende come equivalènte della terra. Dal che segue che, ponendosi a base del valore il concetto del servigio, si riesce ad affermare ciò che oramai è una verità economica irrepugnabile, val dire che le forze naturali sono gratuite, perchè non implicano l' idea del valore, tuttochè sieno utili; e si schiva l' errore prudoniano di negare il diritto sulla rendita della terra. E segue tuttavia che alla infinita molteplicità de' bisogni umani, materiali e morali, veri e fittizi, risponde una infinita molteplicità di servigi d' ogni sorta, materiali e morali: cosicchè il valore, effetto de' servigi, è molteplice anch' esso, quantunque sia

sempre identico a sè medesimo; dove v' ha un cambio di servigi, quivi c' è valore, a cominciare da' servigi del contadino e del manovale ed a finire a quelli della cantante, dell' avvocato, dello scrittore. —

Questa è, in reassunto, la dottrina del Bastiat intorno al valore. Merita essa d' esser preferita alle altre che sono state enunziate? Vediamolo brevemente. Coloro che ripongono il principio del valore nella materialità, credono che il valore vien comunicato alla materia non tanto dallo sforzo o lavoro dell' uomo, quanto dall' azione della natura. Ma, per provare il contrario, basta riflettere che in moltissimi casi il valore è scompagnato dalla materia; quando, in effetti, un uomo insegna, o difende una causa, o cura un infermo, fa certamente un' opera nella quale c' è valore, altrimenti non vi sarebbe il debito di compensarla. Secondo cotesta opinione, stando il valore nella materia, in queste opere non vi sarebbe valore perchè mancanti di materia. Da cotesta opinione lo Scrope fu tratto a dire che: « La proprietà della terra è una restrizione artifiziale imposta al godimento de' doni che il Creatore avea destinati al soddisfacimento de' bisogni di tutti ». Onde, di rimbalzo, il Prudhon rispose; « A chi è dovuta la rendita della terra? al produttore della terra per certo. Chi ha fatta la terra? Iddio. In questo caso, sgombra di qui, o proprietario ». Qual' è dunque la conseguenza di questa opinione? Lo scrollamento del diritto di proprietà.

Erronea del pari è l'opinione che mette a principio del valore la circostanza accidentale della durata. Non ha veramente valore — si dice — se non il lavoro che ha una certa durata, quello cioè che si concretizza in qualche cosa, che lasci le sue tracce, come a dire una merce; ma il lavoro che svanisce immantinente, com' è quello della cantante, del professore, del magistrato, ecc. non ha valore. Questa opinione è erronea, perchè attribuisce il valore alla modificazione delle cose an-

zichè alla soddisfazione degli uomini. Sarebbe molto vicina al vero l' altra opinione che fa consistere il valore nel lavoro, se non lo restringesse al lavoro puramente materiale. Ma, contuttociò, non renderebbe neppure completa l'idea del valore, perchè nel lavoro non si scorge il concetto del cambio, come scorgesi nel *servizio* del Bastiat. Non ripeterò le cose dette innanzi per far manifesto l'errore di chi pone l' utilità a fondamento del valore. Aggiungerò solo che l'errore non istà nel dire che il valore suppone l'utilità, ma nel dire che il valore si trovi anche nelle cose materiali quand' esse sono utili, escludendo, in tal caso, ogni opera umana. Dal quale errore deriva la funesta conseguenza di far credere che ciò che si paga ad un uomo, in compenso della utilità che possiede la sua terra, è pagato ingiustamente, non avendo egli alcun dritto, attesochè nessuna sua opera è bisognata per trovarvisi quella utilità; e quindi si giustifica la famosa sentenza: *la proprietà è un furto.* « Avvezziamoci, dunque — dice il Bastiat — a distinguere l'utilità dal valore; chè senza di ciò non vi è scienza economica che sia possibile. L'utilità ed il valore, anzichè essere identici od anche simili, oso affermare, senza tema di paradosso, essere idee opposte. Bisogno, sforzo, soddisfazione, ecco l'uomo considerato economicamente. L'utilità ha relazione col bisogno e colla soddisfazione; il valore ha relazione collo sforzo. L' utilità è il bene che fa cessare il bisogno mercè la soddisfazione. Il valore è il male, poichè nasce dall' ostacolo che frapponesi tra il bisogno e la soddisfazione: senza di un tale ostacolo non vi sarebbero sforzi da durare e da cambiare, l'utilità sarebbe infinita, gratuita o comune *senza condizione*, e l' idea di valore sarebbe stata ignota al mondo. Dipende dalla presenza di questi ostacoli che la utilità, per esser gratuita, ha d'uopo del cambio degli sforzi, dal mutuo confronto de' quali risulta il valore (1) ».

(1) Armonie Economiche.

Un altro principio che si è assunto a fondamento del valore è la *scarsezza*. Ma questa è una circostanza e non un principio. Si è detto da altri che il valore consistesse nel giudizio. « Il nostro giudizio, dice Storch, ne fa scoprire il rapporto che esiste tra i nostri bisogni e l'utilità delle cose. Il concetto, che secondo il nostro giudizio ci formiamo della utilità delle cose, costituisce il loro valore ». Quindi aggiunge: « Per creare un valore ci vuole la riunione di tre circostanze: 1° che l'uomo provi o concepisca un bisogno; 2° che esista una cosa capace di soddisfare questo bisogno; 3° che il giudizio si pronunzi in favore della utilità della cosa. Dunque il valore delle cose non è altro che la loro utilità relativa». Verissimo che per istabilire un rapporto occorre un giudizio; ma è verissimo del pari che il rapporto è cosa distinta dal giudizio. Dunque il valore sta nel rapporto, e non nel giudizio.

Or, se alla dottrina del Bastiat si aggiugnesse qualcosa, e qualche altra si togliesse, potrebb'essere, se non la migliore assolutamente, almeno una di quelle che più si avvicinano al vero. Non è certo a lodare la noncuranza in che egli tiene l'elemento della scarsezza, o rarità, quando costruisce l'idea del valore. Errore è dare a questa circostanza accidentale tanta importanza da elevarla a principio del valore, come fece Senior. Ma è anche errore non dargliene punto, come ha fatto Bastiat. Un'altra menda della sua dottrina è di aver soverchiamente escluso dal valore ogni elemento derivante da cooperazione di natura; dalla quale astrazione fu tratto a intravedere una legge economica che non trova sempre riscontro nell'ordine reale, cioè che ogni servigio si scambiasse in un servigio equivalente, e quindi la soddisfazione fosse sempre adeguata al lavoro, la ricompensa alla fatica. Il qual teorema, smentito da molti esempi contrari, fu da lui stesso temperato quando in altro luogo ebbe a dire, che il servigio non si apprezza secondo lo sforzo che vi fu impiegato, ma secondo

lo sforzo che si risparmia da altrui; avvicinandosi, con questa sua locuzione, alle opinioni del Carey, il quale aveva mostrato che nello scambio il prodotto non si valuta in ragione di ciò ch'è costato, ma di ciò che costerebbe al presente. Il concetto del Bastiat, che la cooperazione della natura è tutta gratuita, è verissimo quando si tratta di forze naturali che sono illimitate rispetto a' bisogni umani; sì che, in tal caso, l'elemento del valore sta solo nell'opera umana, nella fatica, nello sforzo adoperato nel recare in atto il prodotto, vuoi sotto forma di lavoro o servigio presente, vuoi sotto forma di capitale, che è pure opera umana, frutto dell'astinenza e del risparmio di prodotti antecedenti: ma non è parimente vero quando si tratta di forze naturali limitate. Se, dunque, si dicesse che rarità e lavoro sono i due aspetti della difficoltà che ci si para innanzi a conseguire l'oggetto, nascenti dalla limitazione delle cose create; se si dicesse che fra l'utilità ed il valore non v'ha equazione perfetta, ma che il valore presuppone l'utilità come fondamento; se si dicesse che l'idea del valore si concatena alla legge economica della domanda e della offerta; si direbbe, io credo, quanto è necessario per integrare la formula del Bastiat, e potrebbe questa significare nella maniera più preferibile la teorica del valore. Nel quale, come già s'è visto, l'elemento principale è lo sforzo, o lavoro, o servigio che si dica; è, in altri termini, l'opera umana, ossia la libera attività personale dell'uomo, è, insomma, l'effetto della personalità.

Tornando ora al punto, onde cotesta digressione intorno al valore ci ha dilungati, parrebbe, dover essere adesso più agevole il persuadersi di ciò che fu innanzi asserito, cioè, che obbietto della proprietà non fossero le cose ma il valore; dovendo oramai esser chiaro che tutte le cose utili fornite dalla natura senza alcuna cooperazione dell'uomo, e senza vedersi punto la necessità che l'utilità loro venga in alcuna guisa

promossa in qualche maniera da opera umana, sono assolutamente gratuite, e però comuni, sendo comune tutto ch'è gratuito. Come pure dovrebb'esser chiaro che, non appena, per ritrarre alcuna utilità, occorra l'opera dell'uomo, sorge il concetto che le cose rese utili da tale opera sono onerose, ossia diventano oggetto di proprietà. Ondechè, potrebbesi ora raccogliere le nostre idee in quella formula, che lo stesso Bastiat ha espressa nelle seguenti parole: *Gli uomini, gli uni rispetto agli altri, sono unicamente proprietari di valori; ed i valori non rappresentano che servigi comparati, resi e ricevuti liberamente;* tenendo, si sa, nell'accettare questa formola, presenti le osservazioni testè fatte alla teorica del Bastiat intorno al valore. Ed ora io non istarò più a dilungarmi per dimostrare cotesto assunto, che già mi pare incontrastabile. Voglio subito venire a trarre alcune conseguenze, dalle quali resterà, spero, rischiarato il mio soggetto.

La prima conseguenza è che, posta pure l'occupazione di tutte le terre, e tale che sia perpetua ed ereditaria, il diritto di proprietà non viene contro il diritto altrui: imperocchè tutti gli uomini possono esplicar cotesto diritto per mezzo del lavoro. Perchè si potesse affermare che la proprietà delle terre violi la libertà di altri, in quanto impedisce loro di far lo stesso, dovrebbesi cominciar dal provare che la proprietà non consista in altro se non nelle terre. Ma già le cose dette oppugnano questo primo punto. Nè si adduca il già vieto esempio di Cicerone, falsamente interpretato, che l'uomo privo di beni di fortuna è come quegli che giunge al teatro dopo che i posti sono occupati, e dee rimanerne fuori, mentre gli altri si allettano dello spettacolo: *Sed quemadmodum theatrum cum comune sit, recte tamen dici potest ejus esse locum quem quisque occupaverit; sic in urbe mundove non adversatur jus, quominus secum quidque cuiusque sit* (1);

(1) *De Finibus*, L. III.

poichè è facile il rispondere, come già fece il Minghetti, che non v' ha un teatro solo all' opera umana, ma ve n' hanno infiniti; e che, non potendo mancar luogo in qualcun di essi, non è lecito agognare, non che togliere, il posto che altri prima occupava. Desidero però che questo concetto non faccia punto supporre che mi stia in mente un errore che è indispensabile cansare, cioè che lo stato debba garentire il diritto al lavoro, siccome vorrebbero i socialisti. Ciò che ora mi pare di poter dire è che la proprietà, guardata o dal lato economico o dal lato etico-giuridico, non viola punto il diritto di alcuno.

D' un' altra conseguenza piacemi tener conto in questo luogo, ed è che, nascendo il valore nella maggior parte dallo sforzo, ossia dalla fatica necessaria per vincere gli ostacoli, ne viene che, a misura che gli ostacoli diminuiscono lo sforzo, il valore, o il dominio della proprietà, diminuisce con esso, e l' utilità delle cose acquista il carattere di comunanza. Ma da ciò è errore trarre la conclusione, che trasse il Prudhon, cioè che la proprietà è destinata a perire. Conciosiachè, quanto è vero che alcuni effetti determinati possono in progresso di tempo e di coltura intellettuale derivare da sforzi che si vanno poco a poco diminuendo, tanto è falso che tutti gli effetti, che si possono ottenere, si esauriscano; perchè inesauribili sono i bisogni umani; e mentre fin oggi per appagarne alcuni, è stato necessario uno sforzo; quinc' innanzi cotesti bisogni forse non richiederanno più veruno sforzo, ma altri nuovi ne sorgerauno che avranno mestieri di altri sforzi.

Da tutte le cose dette fin qui intorno al diritto di uguaglianza ed a quello di proprietà, si raccoglie che l' uno s'intreccia con l' altro, ed entrambi trovano la lor radice nel concetto della personalità, la quale è costituita dalla ragione e dalla libertà; raccogliesi che l' uguaglianza di diritto di tutti gli uomini esige in essi ugual diritto alla proprietà; e

che la necessaria ineguaglianza di fatto si riscontrà nell'ineguale esercizio della proprietà; raccogliesi, infine, che cotesta maniera di concepire l'una e l'altra risponde al vero ideale dell'uomo, il quale si riflette nell'ordine etico-giuridico-economico.

CAPO III

QUALE SIA LA MIGLIOR FORMA DI ORGANIZZAZIONE DELLA PROPRIETÀ RISPETTO AL DIRITTO DI UGUAGLIANZA

Ora si deve passare all' esame d' un' altra questione, la quale s' attiene così strettamente alle cose dette, che, per risolverla, bisogna da queste prendere luce e direzione. La quistione è, sapere in qual forma dev'essere organizzata l'istituzione della proprietà perchè le sia facile di rispondere all' uguaglianza di diritto e all' ineguaglianza di fatto. Cotesta quistione comincia, come si vede, a metterci fuori delle discussioni astratte, e ad indirizzarci ad un campo di speculazioni più concrete e determinate.

Da' tempi antichi insino a' dì nostri molti hanno pensato che, per aversi vera uguaglianza tra le persone, fosse necessario escludere la proprietà individuale, e stabilire, invece, la comunione; sì che fosse dato a tutte le persone il diritto di partecipare a' beni comuni. Questa idea innammorò uno de' più grandi intelletti dell'antichità, cioè quello di Platone. Il quale nel suo libro della Repubblica — che potrebb' essere chiamato il libro della grande utopia — dopo d' avere ammessa la comunione delle donne e de' fanciulli, sforzasi ad ammettere quella de' beni. E dice: « Vi ha peggior male per una città di quello che la divide, e di una ch' ella è, la spartisce

in più, come per l' opposto vi ha per lei maggior bene di quello che ne stringe le parti e la unifica? certamente che no. Or non è la comunità de' piaceri e de' dolori tra i cittadini, che tra lor li congiunge, quando per le stesse cagioni essi rallegransi o piangono? Come altresì la discrepanza delle afflizioni degli uni, e de' godimenti degli altri li divide fra loro. E questo certamente procede da che nella città si proclama il mio, e il tuo e l' altrui. Laonde se in esso il mio e il tuo si convertano in cosa comune di tutti,... di guisa che il bene o il male di ciascuno si volga in letizia o in dolore di tutta la città medesima, godrà ella allora il benefizio che sia governata da ottime leggi. Per la qual cosa i reggitori o custodi dello stato, acciocchè non tengano divisa la città ma tutta in accordo ed in armonia, non debbono avere in proprio nè casa, nè campi, nè possessioni di sorta, ma ricevere dagli altri il nudrimento, come mercede dell' opera loro, e questa fruirla comunemente tra essi. E coloro che sono atti a costodire le leggi e tener gli ufficii dello stato devono essere al governo dello stesso preposti.... Tali sono i filosofi, i quali hanno la cognizione delle verità universali, e della perizia di ogni cosa e di tutte virtù sono adorni meglio degli altri (1) ».

Platone fu tratto a questa teorica dal concetto — che Aristotele chiama una chimera — dell'assoluta unità politica dello stato la quale, spinta fin dove egli intendeva di spingerla, finisce per annientare lo stato. Il che da Aristotele venne sapientemente confutato nel suo libro intorno alla Politica; e, giunto alla teorica della comunione de' beni, la combatte con tal copia di vigorosi e giusti argomenti, che non si dovrebbe schivare di farne tesoro anche a' dì nostri nelle disecttazioni riguardanti questo medesimo soggetto. Egli, tra le altre cose, dice così: « Che se il lavoro de' campi venga

(1) Della Repubblica — Dial. VI.

dato a mani straniere, diversa e più facile diviene la soluzion del quesito; ma quando sieno i cittadini medesimi che a loro pro li coltivino, assai più avviluppati divengono nell'ipotesi della comunione de' beni i rapporti di proprietà. Supposto in fatti che il godimento non riesca proporzionato al lavoro di ciascheduno, si alzeranno necessariamente contro coloro che poco travagliano e molto ricavano, le grida di quelli che poco ricavano e più travagliano ». E, dopo aver detto, che invano si adotterebbe la comunione de' beni per estirpare la radice de' litigi, i quali sarebbero invece resi più aspri; e che al buon indirizzo degli stati, meglio che cotesta comunione, giovi l' opera de' costumi, della filosofia e delle leggi, egli esce in queste parole: « Che se infatti la comunione de' beni fosse eguale per tutti, qual mai differenza più rimarrebbe fra agricoltori e guerrieri? e che compenso trarrebbero quelli della lor soggezione a' secondi? O per quale abbindolamento ne sosterrebbero tuttora la primazia; se pure la classe de' guerrieri non avesse ricorso essa pure a qualche espediente simile a quello de'Cretesi? I quali ogni altra cosa facendo lecita a' loro servi, ad essi però la ginnastica ed il possesso delle armi inibirono (1) ». Le quali ultime parole rivelano nettamente come ad Aristotele paresse evidente che la comunione de' beni è la negazione del diritto di uguaglianza.

Un' altra volta il concetto della comunanza de'beni apparve sostenuta da' Padri della Chiesa, e recata in atto da'monaci, massime da quelli di S. Francesco e di S. Domenico. Il carattere del comunismo, caldeggiato dalla Chiesa, rilevasi dalle seguenti parole di S. Ambrogio: *Deinde philosophi formam iustitiae putaverunt ut quis communia et publica pro publicis habeat, privata pro suis. Ne hoc quidem secundum na-*

(1) Trattato della Politica — L. II, Cap. II.

turam. Natura enim omnia omnibus in commune profudit. Sic enim Deus generari iussit omnia, ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum (1). Il misticismo de' Padri riproduce l'idealismo di Platone. Un' altra volta questa dottrina si presenta ne' tempi della Riforma con l' opera di Tommaso Moro, intitolata l' *Utopia,* con la *Civitas Solis* di Campanella, con la *Reipublicae christiano-politanae descriptio* di Valentino Andrae. Si riproduce un'altra volta ancora ne' tempi moderni, ma non più ispirata e mossa dalle cagioni istesse ond' era stata mossa e ispirata le altre volte; non più vi soffia dentro l' alito platonico o l'aura di un gagliardo sentimento religioso; vi spira invece uno spirito di reazione contro un mal costruito stato sociale, pieno d' istituzioni arbitrarie, contro un cumulo di privilegi e di differenze fondate da un soverchiante individualismo, contro le ristrette concezioni del diritto e del fine dello stato. Ma essa diventò un altro eccesso. I mali a cui volea porre riparo, in moltissima parte, erano veri. Chi non sa il grande monopolio de' beni, esercitato dalla feodalità, dal clero e dalla monarchia nelle principali nazioni europee? Basta ricordare che in Francia, prima della rivoluzione dell'89, al re, alla nobiltà ed al clero, val dire a 350,000 individui, de' quali 100,000 nobili, e un 250,000 chierici, apparteneva quasi tre quarte parti del territorio francese. La nuova dottrina vuole distruggere questo miserevole stato di cose, ma le manca il vero punto di partenza, e però non le può accadere d' arrivare a buon porto; essa muove da una confusione de' principii del diritto con quelli della morale, si lascia dominare dalle dottrine panteiste e materialiste, e diventa così piena di paradossi, com' è ispi-

(1) *De officiis ministrorum* — L. I, Cap. XXVIII.

ratrice seducente d'ignobili passioni e di sfrenate cupidigie. Rousseau è il primo che le comincia a dar vita col fermare i' principio che la proprietà è la sorgente dell' ineguaglianza e de' malefizi. A Rousseau segue Mably il quale propone il comunismo, perchè la proprietà è incompatibile con l' uguaglianza. A Mably segue Brissot, ed a questo Babeuf, la cui cospirazione tendente a stabilire il regno dell' eguaglianza e della felicità per opera del comunismo, scoppiò nel 1796.

Quantunque io non intenda descrivere la storia di cotesta dottrina ne' tempi nostri, che ne sono stati come a dire, inondati, pure m'è bisogno di riguardarla un istante per cogliere da essa una prova indiretta dell' assunto ch' io cerco in questo scritto di dimostrare. Essa pare che abbia dato origine a tre forme di organizzazione de'beni. La prima è quella del comunismo, propriamente detto, il quale, guardato nella sua essenza, è la negazione assoluta della proprietà; è la comunione piena de' beni, del lavoro, de'godimenti; esso implica un' eguaglianza assoluta nella ripartizione de' mezzi fisici di sussistenza e di benessere; Owen e i suoi discepoli prima, e Louis Blanc e Cabet dipoi, sono i fautori di questo sistema, sebbene il primo difenda l'eguaglianza di distribuzione a solo titolo di transizione ad una giustizia più elevata, ad uno stato in cui ciascuno lavorerebbe secondo la sua capacità, e sarebbe retribuito secondo i suoi bisogni — La seconda è quella del socialismo, il quale non implica necessariamente il comunismo o l' abolizione assoluta della proprietà particolare, ma s' applica ad ogni sistema, per cui la terra e gli stromenti di produzione divengono la proprietà non degl' individui, ma di comunità o di associazione, o dello stato; e però il suo principal contenuto riducesi a' concetti di associazione, di reciprocanza, di diritto al lavoro; i primi paladini di questo sistema sono stati Fourier e Saint-Simon.—La terza forma, cioè la recentissima, è

quella intesa sotto il nome di *Liquidazione sociale*, inventato, pare, da Proudhon; e consiste nel togliere a'proprietari tutt' i lor beni, terre, capitali, stromenti da lavoro, macchine, mine, scavi, corsi d'acqua, strade ferrate e non ferrate, prati, foreste, tutto insomma, per concentrarli nella *Collettività sociale,* cioè nello stato, ch'è il grande liquidatore.

Quale che tu prenda di queste forme, ti accadrà sempre di trovare lo stesso principio, cioè la negazione della proprietà individuale per lo scopo di conseguire una perpetua uguaglianza. Nè si dica che questo non è il principio de'socialisti puri; perchè, sebbene in apparenza questi non oppugnino il principio della proprietà individuale, imprecano però alla tirannia del capitale, maledicono la concorrenza, l'invenzione delle macchine, ed altre cose simiglianti. Or, tutto ciò non riesce in fine che ad offendere il diritto di proprietà. E che dire del sistema della *Liquidazione sociale*, che meglio si direbbe della spegliazione universale? Questo sistema, che ha reassunto le più strane esagerazioni del comunismo e socialismo, ha per suoi canoni: 1.° Che il lavoro è lo sforzo dell'uomo per appropriarsi gli oggetti necessari alla soddisfazione de' suoi bisogni— (Ma a questo diritto dell'uomo non si appone nessun limite derivante dal diritto degli altri uomini); — 2.° Che l'uomo è libero e responsabile delle sue azioni, ma la natura gli fornisce gratuitamente i mezzi di vivere, in rapporto con le sue facoltà e co' suoi bisogni naturali. Perchè l'uomo sia libero e responsabile uopo è che la società gli fornisca gli elementi di lavoro in rapporto con le sue facoltà e co' suoi bisogni, cioè a dire che egli ha il diritto d'esigere che la sua intelligenza venga coltivata e fornita di conoscenze, e d'esigere la libera disposizione degli stromenti necessari alla sua attività — (Questo canone conferma e determina in maniera spaventevole, il diritto d'appropriazione, consecrato nel primo: è il comu-

nismo nel suo ultimo parosismo); — 3.° Che l'agglomerazione della ricchezza nelle mani di pochi è la causa onde coloro che ne sono sforniti non possono sviluppare la loro intelligenza ed esercitare la loro attività che secondo il buon volere dei possessori, dando però loro una parte de' prodotti — (Or, questo canone è la negazione del diritto di produrre, e dell' idea di giustizia, la quale consiste nel rispetto del diritto di ciascuno. Ma è proprio vero che a' dì nostri la ricchezza e gli stromenti di produzione sono raccolti nelle mani di pochi? Che ciò non sia basterebbe a dimostrarlo la statistica della Francia, dove coteste dottrine hanno, più che altrove, infiammato gli animi di molti. Quivi, nel 1815, tre milioni ottocento e cinque famiglie possedevano 44,750,000 ettari di terra; nel 1860, il numero delle famiglie proprietarie s' era elevato a cinque milioni cinquantacinque mila, che possedevano 45 milioni di ettari. Dal che risulta che in un periodo di 45 anni il numero delle famiglie proprietarie s'è accresciuto di 1,745,000, cioè a dire alla ragione di 38,777 famiglie per anno. Si può affermare che una popolazione di 38 milioni d' abitanti sia formata di otto milioni e mezzo di famiglie; dunque, nel 1860, solo due milioni novecento cinquanta mila famiglie restavano senza proprietà. Se la proporzione procedesse alla ragione di 38,777 famiglie per anno, bisognerebbero altri 78 anni, a partire dal 1860, acciocchè tutte le famiglie di Francia addivenissero proprietarie. Una cosa però resta sempre vera, ed è, che la ricchezza è inegualmente distribuita; ma, checchè si faccia, questo fenomeno in mezzo agli uomini è indestruttibile); — 4.° Che, infine, bisogna studiare tutti gli elementi economici, che servono a formare e a mantenere l'agglomerazione della ricchezza per livellarla gradatamente fino al punto che ciascuno, divenuto possessore de' mezzi necessari all' esercizio della sua attività, e avendo perfezionato la sua intelligenza, possa agire libe-

ramente restando responsabile delle sue azioni , e avendo sempre la facoltà d' agire individualmente o collettivamente secondo ch' egli giudicherà utile a' suoi interessi.— Qual meraviglia se con cotesti canoni , capodopera di prosunzione umana, ammasso, come dice il Benard, di contraddizioni, di menzogne, di reticenze e d' odiose allegazioni (1), si sia riuscito a' saturnali della comune parigina ?

Or , cotesta gran fiumana d' idee comuniste e socialiste dell' età nostra , è scaturita o dal sensualismo o dal panteismo. Dal primo pigliò le mosse Owen , il quale tradusse il principio della scuola sensualista—*nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*—in quest'altro , ch' ei mise a capo del suo sistema comunista: —*l'uomo non è che il prodotto delle circostanze esteriori.* Dal quale principio, considerate eguali le circostanze, si desumeva che gli uomini erano eguali nell'intelligenza, ne' desiderii, e ne' godimenti ; e però, rigettando la libertà e la responsabilità umana , Owen cerca di fondare una società nella quale non vi fosse lode nè biasimo, ricompensa nè pena; e dove , ricevendosi la medesima istruzione , tutti fossero agguagliati sotto il rapporto del carattere e degl' interessi , e vivessero , per la comunità de' beni , come una sola famiglia , senza distinzione di famiglie particolari. Fu però una dottrina troppo superficiale e non atta a rapire gli spiriti. Fourier cercò di sollevarsi in regione più alta, senza essergli però riuscito di mettersi fuori la beva del sensualismo , come si rileva dalle sue costanti tendenze a'godimenti sensibili, ed al principio che il bene ed il male degli uomini dipendono unicamente dal meccanismo esteriore della società. Fourier ammette alcune facoltà innate , ch' ei chiama passioni ; le quali, secondo lui , son tutte buone , e qnindi non le soggetta ad alcun potere morale e moderatore. Le pas-

(1) *Le Socialisme d' hier et celui d'aujourd'hui.*

sioni, secondo Fourier, non esigono, che un meccanismo esteriore per divenire i moventi dell'azione sociale. In questo meccanismo risiede il concetto del suo *Falanstero*, ossia della Comune ideale. Fourier non conosce la morale; vuole riformar l'uomo, ma dal di fuori. Ma in quel suo meccanismo matematico l'animo s'irrigidisce. Ha però il suo sistema un lato, che lo distingue da quello del comunismo di Owen; ed è, che egli, ammettendo nell'uomo qualcosa di innato, cioè di proprio, non abolisce addirittura la proprietà individuale, ma si studia di organizzarla col fine della produzione comune, distribuendo i profitti secondo le tre forze cooperatrici: intelligenza, capitale e lavoro. Saint-Simon vuol salire ancora più su; egli allarga lo sguardo e pensa d'organizzare non solo la produzione e il consumo, ma di fondare anzitutto una nuova religione dalla quale trae le nuove basi per la morale, per la scienza e per l'arte. Ma mentre si libera dal materialismo cade nelle dottrine panteiste. Ahrens ravvisa nella dottrina sansimoniana l'impronta del sistema filosofico di Hegel. « Come Hegel, egli dice, ammette lo sviluppo progressivo (*processus*) di Dio, così il Sansimonismo adotta un *Dio-progresso*; e se, secondo Hegel, Dio arriva nella coscienza dell'uomo alla coscienza di sè stesso, il sansimonismo esprime la medesima idea nel senso più pratico; esso vuole che Dio si rappresenti, in ogni tempo, sotto la forma più elevata, in un uomo che diviene così il prete o il pontefice supremo, la legge vigente (la *volontà generale* di Hegel trasformata a' nostri giorni nella teoria degli uomini predestinati) che da' membri individuali della società non dev'essere creata, ma solamente riconosciuta.,.. È l'ordine sacerdotale che deve, secondo la capacità, distribuire tutte le funzioni sociali a' membri della società, e retribuire ciascuno secondo le sue opere. Ogni lavoro in ciascuna sfera dev'essere sanzionato dalla religione. Nessuna proprietà reale

per gl' individui, ma solo una distribuzione proporzionale del godimento (1) ». Mentre il Sansimonismo avea cercato d' innalzare la materia allo spirito, conseguì l' effetto di abbassare lo spirito alla materia, e, divenuto immorale per opera di Enfantin, finì innanzi a' Tribunali nel 1832; aspettando che venisse diseppellito da' Louis Blanc, da' Proudhon e lor seguaci.

Il vizio, dunque, che infetta dalla radice il comunismo e il socialismo moderno e che ne avvelena tutt' i rami, sta nel compiuto difetto d'ogni principio etico-giuridico, il quale può esser solo fondamento della vera organizzazione sociale, ed è il solo punto da cui bisogna pigliar le mosse nella risoluzione d' ogni problema sociale, e singolarmente di quello che più agita il mondo moderno, cioè la produzione e la distribuzione della ricchezza. Da tale difetto è nato, che al piano de' socialisti di fondare un nuovo ordine sociale sul concetto puramente economico delle cose è mancata la vera base razionale, il vero elemento della sua vitalità; e non si è punto considerato che i rapporti esteriori delle cose è impossibile organizzarli armonicamente senza avvisare in essi le idee superiori derivanti dal concetto della personalità umana. Questo concetto alla mente de' socialisti non è apparso punto. E qui sta l'errore dal quale son derivate tutte le insane e perniciose lor teorie.

Vuolsi però distinguere due socialismi, detti dall' Ahrens uno privato e l' altro politico. Il primo è quello che chiede solamente di servirsi della libertà comune per formare, mercè gli sforzi individuali, delle associazioni con lo scopo di conseguire una migliore organizzazione de' beni, della lor produzione e distribuzione; il secondo è quello che aspira ad insi-

(1) *Cours de Droit Naturel ou de philosophie de Droit*—Tomo I.— Edizione di Lipsia.

gnorirsi del potere, e vuole servirsene come d'uno stromento indirizzato a realizzare l'una o l'altra delle sue teorie. L'uno potrebb' essere detto buono, e l' altro cattivo; imperocchè quello non genera pericoli, ed è consentito dal diritto che hanno i cittadini di associarsi liberamente per conseguire scopi non contrari alla giustizia ed alle leggi; dovechè il secondo va incontro a pericoli certi, consistendo nella identificazione dell' ordine politico nell' ordine sociale, nella confusione della potestà pubblica e del dominio privato, nella sostituzione dell'azione dello stato all'attività de' particolari, e, per conseguente, nella sostituzione del principio di restrizione a quello di libertà. Il socialismo politico capovolge la teorica razionale dello stato, e gli toglie il contenuto etico; è precisamente il contrario del socialismo privato, perchè questo allarga e feconda l' attività individuale, e cerca di surrogarla all' attività dello stato; mentre che quello la isterilisce e la fa rientrare del tutto nel dominio dello stato onnipotente. Il socialismo privato coopera co' razionali indirizzi della civiltà moderna all' affrancazione dell' individuo dalla soverchia ingerenza dello stato; il socialismo politico tende a distruggere l' individualità e a farla assorbire da questo. Ed in fatti, ne' paesi dove lo stato ha decentrato le sue forze e riconosce il principio che la sorte degli uomini sta nelle lor mani, è attecchito il socialismo privato e non il politico: esempio, l' Inghilterra e gli Stati Uniti Americani. È accaduto il contrario dove lo stato ha una centralizzazione esorbitante: esempio, la Francia e una parte di Alemagna. Laonde noi non dobbiamo confondere i due socialismi; che anzi, quanto è da censurare e combattere il politico, ossia il cattivo, tanto è da stimare e favorire il privato, cioè il buono.

Fino a quando le dottrine comuniste e socialiste vorranno adequare il godimento de'beni senza alcuna proporzione dello sforzo vario delle persone, riusciranno a distruggere il con-

cetto della personalità, e conseguiranno una spogliazione sistematica, perchè tale si ha a chiamare il dare, senza compenso, all' uno il lavoro dell' altro; e ne verrà di conseguenza che, invece di gareggiare a chi lavora più e meglio, si gareggerà a chi lavora meno e peggio. Da questi effetti perniciosissimi si tiene lontano il sistema della proprietà individuale, il quale, perchè ha radice nella natura dell' uomo, è il più armonico, il più conforme non solo all'ordine etico-giuridico, ma eziandio all' ordine economico, ed il più acconcio a far conseguire all' uomo i suoi fini razionali. — « Nella proprietà, diceva Hegel, la mia volontà è personale, come ancora la proprietà si trasforma a seconda della mia volontà. Giacchè io do alla mia volontà un'esistenza per mezzo della proprietà, così pure dee la proprietà avere la determinazione di essere la mia esistenza, di essere mia. È questa l' importante dottrina sulla necessità della proprietà privata (1) ».

Parrebbe superflua ogni altra discussione per rifermare il principio che l' organizzazione della produzione e della distribuzione della ricchezza deva essere dominata dall' idea della proprietà individuale. Le cose già dette, il concetto che ci siamo formato della personalità umana e del diritto di proprietà, e l' assurdo principio da cui pigliano le mosse i comunisti e i socialisti, onde arrivano alle più assurde conseguenze, mi dispensano da ogni altro ragionamento sopra questo punto; tanto più che e dagli scrittori antichi e moderni di filosofia di diritto, a qualunque scuola appartengano, e da' legislatori d' ogni tempo e d' ogni luogo è stato quasi unanimamente consentito che la proprietà debb' essere individuale. Anzi, molti de' socialisti moderni sono stati costretti, se non altro, a simulare che essi non sono punto

(1) Opera citata.

disposti a niegarla affatto, come, forse con maggiore sincerità, avean fatto i comunisti propriamente detti. Ci piace però d'indicare in questo luogo due questioni, per le quali ferve gran dibattimento nel campo economico, e che potrebbero essere risolute giustamente al lume del principio della proprietà individuale, schivando le insane dottrine che da' socialisti sono state ventilate. L' una è relativa a' profitti del capitale, l' altra alla rendita della terra. Le quali due questioni son come due perni principali sopra cui s'impola grandissima parte de' più ardui problemi che si raggruppano intorno al concetto della proprietà.

I socialisti odiano l' interesse del capitale, e dicono che cotesto loro odio è quello stesso che dall'antichità sino a'nostri giorni han sentito molti filosofi e legislatori; ricordano l'avversione del diritto canonico alla usura; e ripescano nel libro della *Politica* di Aristotele il seguente brano: « A ragione è avuta in odio l' usura, poichè per mezzo di quella del danaro si trae ricchezza, distornandola dal proprio fine. Imperocchè esso fu trovato per lo scambio; ma l'interesse fa di più. E da ciò viene anche il suo nome, perchè i generati sono simili a' generanti: così l' interesse è danaro generato da danaro. Laonde è questa fra le ricchezze la più contraria a natura ». Ma quest' odio d' Aristotele contro la usura, e di altri filosofi e legislatori antichi, non che della chiesa — odio, per altro, che non impedì mai in nessun luogo l' uso di essa — si riferiva soltanto al capitale sotto la forma di danaro. Ma chi oramai ignora che capitale vuol dire il prodotto risparmiato rivolto a novella produzione; e che non lo si ha a confondere col numerario, il quale può e non può essere capitale? « Ciò che il capitale fa per la produzione, dice Stuart Mill, è di procurare l' aiuto, la protezione, gli arnesi e gli stromenti, la materia che il lavoro esige, la manufatturazione del prodotto, e di nudrire e man-

tenere gli operai durante il loro lavoro. Questi sono i servigi che il lavoro presente dimanda al lavoro passato e al prodotto del lavoro passato. Tutto ciò ch' è destinato a questi usi, tutto ciò che può fornire al lavoro produttivo questi diversi elementi, è *capitale* (1) », Laonde nella nozione del capitale si contengono due elementi necessari: quello di valore creato dalla mano dell' uomo, e l' altro di valore destinato alla riproduzione. Ed è il capitale il frutto d' una nobile virtù dell' uomo, cioè la temperanza, la quale gli dà la forza di astenersi dal godimento di beni presenti in vista dell' avvenire, e lo preserva dalla miseria. I risparmi, convertiti in capitali, ritornano nel circolo della produzione, e, aumentandola, cooperano ad alzare il salario degli operai e ad abbassare il prezzo delle merci. E però ben disse il grande economista inglese, Adamo Smith, che l' uomo il quale impiega i suoi risparmi alla riproduzione, tende a fondare una specie di opera di beneficenza, perocchè assegna un fondo perpetuo per la sussistenza di molti uomini nell' avvenire. Oltracciò, il capitale è, al pari del lavoro, stromento necessario e indispensabile dell' ottima produzione; e non vi sarebbe lavoro senza capitale, perocchè il coltivatore non potrebbe coltivar la terra senza l'aratro o la vanga; come il ferraio non potrebbe lavorare il ferro senza l' incudine ed il martello; e il tessitore non potrebbe tessere senza il telaio. Or, tutti questi stromenti, come pure tutte le materie prime, non si avrebbero senza il capitale.

Dato questo significato al capitale, ei pare che nessun uomo, il quale abbia fior di senno, può contrastare ch' esso debba arrecare qualche profitto a colui che lo ha accumulato per virtù della sua temperanza ed astinenza. Sarebbe di certo un' ingiustizia somma negar questo profitto a colui che

(1) *Principes d' Économie Politique* — Liv. 1, Chap. IV.

vi dà le materie prime, gli stromenti necessari, e l' anticipazione de' mezzi di sussistenza perchè voi possiate mettervi a lavorare. Voi dal vostro lavoro pretendete, e giustamente, un profitto in compenso della produzione che avete creata; ma perchè si ha da rifiutare un profitto a chi ha offerto un'altra condizione, necessaria e indispensabile al pari della vostra, per aversi la produzione? Si è creduto di fare omaggio al principio dell' uguaglianza quando si è proclamata l' abolizione dell' Interesse; ma, invece, si è riuscito a disuguagliare semprepiù le condizioni sociali, perchè, abolito l'interesse, il capitale si ritira e si cela; onde viene la cessazione degl' imprestiti, che sono il mezzo più idoneo per allargare la produzione, e per rendere partecipi i prolotari alla ricchezza. L' interesse trae la sua legittimità dal principio, formulato dal Bastiat, che *colui che accorda dilazione rende servigio.* Il qual servigio comprende un valore, che dev' essere rimunerato da colui al quale si rende. Se negate questa rimunerazione non avrete quel servigio; dunque non avrete dilazione; dunque dovrete comprare a danari contanti; dunque non potrete usufruire del credito; non potrete, col prendere a prestito i capitali altrui, fornirvi de' mezzi per lavorare e per produrre. Ma chi non vede che questa teorica oltre ad essere, per sè stessa, ingiusta, è oltremodo perniciosa all' umanità? Diciamolo pure; l' Interesse è stato una grande forza per i progressi umani. Senza di esso, il capitale non sarebbe divenuto potente fattore di produzione; e senza di questo fattore non s' avrebbero avuto i miracoli che oggi vanta l' industria ed il commercio.

Nè la ingiustizia è minore come non è minore il danno quando l' abolizione dell' interesse è richiesta soltanto rispetto alla moneta. La quale, perchè le si neghi l' interesse, non dovrebb' essere, come in fatti è, un prodotto anch' essa, il quale può essere adoperato a novella produzione, e quindi

può rendere a colui, che la riceve, una utilità, ossia un valore, E però niegare l' interesse della moneta è lo stesso che dire: dammi il mezzo perchè io tragga un profitto (che potresti trarre tu se non lo dessi a me); e io non ti darò alcun compenso. Possono i Proudhon, i Thoré e i loro seguaci insistere nella lor dottrina innanzi a questo assurdo? La moneta, quando è capitale, cioè quando è frutto di risparmi accumulati e destinati alla riprodnzione, è essenzialmente produttiva e però ha diritto all'interesse, cioè ad una rimunerazione del servigio ch' essa rende a colui che la riceve e ne usa. Per la moneta, come capitale, si può ripetere un argomento comune ad ogni sorta di capitale; ed è, che quando si dice, non dovere il capitale produrre alcun interesse, è lo stesso che dire dovere l'imprestito essere gratuito, vale a dire che uno il quale ha costruito degli stromenti da lavoro, od ha messo assieme materiali e provvisioni d'ogni specie, dee cederli ad altri senza riceverne nulla in compenso. Or, chi può dire che questa sarebbe cosa giusta? o, posto pure ch' ella fosse giusta, chi mai penserebbe un istante a costruire di tali stromenti o a mettere insieme materiali e provvisioni, quando sapesse che non gli dovrebbero dare alcun frutto? Parrebbe che nessuno avesse dovuto mai dubitare di simili cose; e pure una delle più pompose dottrine messe in giro a' tempi nostri, è questa dell' abolizione dell' interesse. Proudhon nel primo numero d' un suo diario, intitolato *Il Popolo*, scriveva queste assurde parole: « La produttività del capitale che il Cristianesimo ha condannata col nome di usura, è la vera cagione della miseria, il vero principio del proletariato, l' eterno ostacolo all' instaurazione della Repubblica ». Era giustificabile Aristotele, per l' odio che a' suoi tempi si avea contro ogni maniera di operazione commerciale, contro i mestieri manuali e il traffico; odio ch' era effetto della schiavitù. Giustificabile è pure

il Cristianesimo che, dominato dall' ascetismo, ha avversato l' usura soltanto della moneta ne' contratti di mutuo, ed in quelli ne' quali appariva un interesse moratorio. Ma continuare in questo pregiudizio a' dì nostri, quando la scienza, avendo chiarito la natura, l' indole e gli uffizi della moneta, ha mostrato ch' essa non differisce dalle altre merci, sebbene serva ancora a rappresentarle e ad acquistarle, indica pertinacia di restar nell' errore.

Or se tu riconduci la quistione dell' interesse al principio della proprietà individuale, la via ti si spianerà immantinente, e vedrai nascere spontanea la legittimità dell' interesse quando ti farai a considerare che il capitale, è un valore produttivo, e trovasi nelle mani del possessore o perchè da lui stesso accumulato mercè il suo lavoro e i suoi risparmi, o perchè a lui tramandato in eredità da suoi parenti, o venutogli in dono da persona a lui benevola. E vedrai ancora che l' interesse, sendo anch' esso un valore, va soggetto, come ogni valore, a quella misura che vien determinata dalla legge economica della domanda e della offerta; e che sarebbe ingerenza abusiva dello stato quella di stabilire un limite a cotesta misura, perchè offenderebbe la libertà individuale. E però merita lode il legislatore italiano per aver data libertà a' contraenti di stabilire, secondo che lor piace, la misura degl'interessi; e d'aver messa una misura solo quando non fosse potuto intervenire il consenso delle parti. E merita ancora lode speciale per avere repristinato l' interesse degli interessi, ossia l'anatocismo, che il codice francese richiamò in vita, ma che da' passati codici italiani, non scevri addirittura dell' antico pregiudizio contro di esso, non era stato accolto. Il nuovo legislatore italiano è mosso dal principio che il debitore in mora dee risarcire i danni derivanti dalla medesima; ed ha fermato che, trattandosi di somme di danaro, il risarcimento de' danni dee consistere nel pagamento

degl' interessi; e che il danno si verifica sempre o che non si paghino gl'interessi o che non si paghino gl'interessi di questi; ha mostrato d'intendere il vero concetto del capitale, nel senso di valore produttivo, in armonia con l' ordine giuridico.

Diciamo ora brevi parole circa la legittimità della rendita. Tolgo la definizione di essa da Malthus (1), il quale dice : « la rendita è quella porzione del valore dell' intero prodotto, la quale rimane netta al proprietario, dopo essersi rifatte le spese e gli esiti qualunque, relativi alla coltivazione, compresi gl' interessi del capitale impiegato, calcolati all' ordinaria ragione de' profitti, soliti a ritrarsi da' fondi agrari ». Alla qual definizione si accosta quella di Passy (2), che dice: « Rendita indica il prodotto netto della terra, cioè quella parte del prodetto totale che, dedotto ciò che occorra per coprire le spese di produzione, rimane libera e costituisce un' esuberanza ». Io distrigherò questo argomento da tutte le dispute, che sono state fatte sotto l' aspetto puramente economico, e rimanderò i lettori, che le ignorassero, a'lavori specialmente di Smith, di Malthus, di Ricardo, di Jones, di Vidal, di Mac Culloch, di Carey, di Bastiat, di Fontanay, di Wolkoff, di Passy, di Clément, di Arrivabene ecc. (3). Qui dee bastare che si risponda al quesito, se vi sia alcun titolo giuridico, mercè del quale la rendita deve appartenere al proprietario della cosa. Questo è il punto in cui le dispute più si affollano e si fanno più aspre, a cagione dell' argomentazione che si fa da' socialisti, i quali dicono: che, siccome la feracità della terra, causa della rendita, è un dono di Dio; e siccome Dio assegnò i suoi doni a tutti indistinta-

(1) Della Natura e del progresso della rendita e de' principii dai quali è regolata.

(2) Art. *Rente*.

(3) La più parte di questi lavori si trovano nel 1° volume della 2a serie della Biblioteca dell' Economista.

mento, così nessuno può vantarne dritto, nemmeno il proprietario; e però la rendita non deve appartenere a chi si sia; dev'essere comune. Ma i socialisti fanno con questo ragionamento nna grande confusione, che può essere agevolmente dissipata se si riguardi con attenzione il principio giuridico della proprietà.

É indubitato che ne' prodotti della terra havvi una parte di utilità che deriva direttamente da questa oltre quella derivante dal lavoro e da' capitali impiegati per la coltivazione. Or, l' utilità che deriva esclusivamente dalla feracità della terra si può dire gratuita, come si direbbe quella che viene, in altre produzioni, dall' aria, dalla luce, dall' elettrico, dall' acqua, dal vento ? Ecco la quistione. A risolvere la quale ei bisogna distinguere il caso in cui la terra abbondi e sia illimitata, sì che il possesso che se ne prenda non violi il diritto di altri, che già l'aveano presa a possedere, ed il caso in cui le terre coltivabili sieno state già appropriate, ed altre non ve ne fossero, che potessero essere appropriate da chi non ne possegga. Nel primo caso non è accettabile altra opinione che quella de' socialisti, cioè che i doni della terra, quando questa è illimitata come l'aria e la luce, sono gratuiti. Ma non si può, nell' altro caso, seguire la stessa sentenza. Vero è che altri potrebbe, per sostenerla, sussidiarsi della opinione di due preclari economisti non sospetti di socialismo, il Carey e il Bastiat, i quali hanno affermato che tutt' i servigi naturali son sempre gratuiti non solamente pel genere umano considerato nel suo insieme, e come un essere unico, ma per ogni speciale individuo; che l' appropriazione privata di certi agenti naturali, come per esempio la terra, non dà in alcun caso al proprietario la facoltà di riscuotere un prezzo qualunque per il loro concorso ; che l' opera produttiva intrapresa col loro concorso non rende un valore superiore a quello che comporti il lavoro umano assorbito in quell'opera, a

quello che la medesima somma di lavoro potrebbe ottenere applicandosi ad ogni altra produzione. Questa è stata già dimostrata una dottrina erronea; e s' intende di leggieri come specialmente il Bastiat, il quale, senza volerlo, ha scoperto il fianco a' suoi avversari, che sono i socialisti, vi fosse tratto dalla passione del suo principio, che il valore, fondamento della proprietà, è l'effetto di servigi scambiati, ossia di sforzi umani; dal quale principio, troppo esagerato, ha tratto la conseguenza che l' opera della natura, non rappresentando sforzo umano, un servigio scambiato, non ha valore, e quindi non crea proprietà, e quindi essa è gratuita e comune. Ma al Carey e al Bastiat è stato già risposto, che a'servigi naturali appropriati si può affiggere un valore di cambio, oltre a quello degli umani lavori impiegativi; e che questo valore in generale s' innalza col crescere della popolazione, il che non è punto contrario alla giustizia. Lasciamo, dunque, il Carey ed il Bastiat, e veniamo alla quistione.

Valorosi economisti hanno affermato che la rendita, questo soprappiù che rimane dopo essersi dedotte tutte le spese di produzione, spetti al possessore del suolo per effetto del suo diritto di proprietà. Uno degli scrittori, la cui dottrina intorno alla rendita è stata fatta segno a molti attacchi, è il Ricardo. Una sola cosa è rimasa inattaccabile, ed è il diritto ch' egli attribuisce al proprietario del suolo di far sua la rendita di questo. In effetti il Boutowski, ch' è uno dei suoi critici, non può fare a meno di dire che: « Ricardo arriva a conchiudere che la rendita, o il profitto netto territoriale, non costituisce un nuovo reddito, veramente creatosi nella società; ma è semplice premio che si stacca dai redditi reali, per andare a profitto del proprietario di una terra favorita dalla natura, e che ad esso appartiene in virtù del suo diritto di proprietà. Gli esempi da lui scelti, e soprattutto l' ipotesi della coltura successiva, possono andar sog-

getti alla critica ; ma la sostanza del suo concetto non perciò ne rimane attaccata (1) ». Ed il Minghetti, dopo aver detto per quali ragioni gli paresse dover essere rettificate le opinioni di Ricardo, conchiude: « Da cio si potrà indurre, e a mio parere si deve, che la sua dottrina merita rettificazione; ma non è men certo che una parte sostanziale della medesima riman vera, ad onta delle insistenze degli oppositori. V' ha ne' prodotti agrari un soprappiù delle spese di riproduzione ; e questo soprappiù che deriva dalla fertilità del suolo e ne segue la proporzione, è sempre utile; ma coll' appropriazione della terra e colla difficoltà di moltiplicare indefinitamente essi prodotti, diviene permutabile, ossia acquista un valore, ed appartiene al proprietario sotto il nome di rendita (2) ». Il Passy nello scritto innanzi citato intorno alla rendita, dice : « È a' possessori del suolo che questo sovrappiù naturalmente tocca : essi lo raccolgono con le proprie mani quando coltivano le loro terre ; lo ricevono dai fittaiuoli o da' mezzaiuoli quando lasciano ad altri la cura di coltivarle, in tutt' i casi la rendita forma parte della proprietà ». E, per citare non un nome, ma una scuola illustre, ricorderò quella inaugurata da Adamo Smith, seguita dipoi da Giambattista Say e dalla maggior parte degli economisti tedeschi, fra' quali è Carlo Arnd, il più largo espositore di tale dottrina nel suo libro di *Economia politica naturale*, pubblicato nel 1851. Questa scuola ha detto : sì, la rendita esiste ; il prodotto netto delle industrie estrattive supera frequentemente il profitto e l' interesse di tutt' i capitali impegnati o consumati nella coltivazione; e quest'esuberanza, che naturalmente appartiene al proprietario del fondo, rappresenta il servigio speciale di questo strumento del la-

(1) Vedi il citato volume della Biblioteca dell' Economista.
(2) Opera citata — Libro II.

voro. La rendita deve variare secondo che il fondo sia più o men produttivo, per effetto della sua posizione e delle sue naturali attitudini. In tutt' i casi esso fa parte del valore dei prodotti agrari, perchè ad ottenere questi prodotti bisogna pagare i servigi naturali, cioè l' uso de' fondi.

Tralascio, per non più dilungarmi, altre citazioni di economisti illustri, che hanno questa medesima opinione; e domando: ma per qual titolo giuridico la rendita deve appartenere al proprietario della terra? A questa domanda gli economisti non hanno curato di dare una risposta precisa. Cherbuliez assegna alla limitata estensione delle terre la causa della rendita in ogni società. Ciò è vero; ma non lascia ancora vedere il titolo giuridico. Il Clément s' avanza di più, e, confutando il Carey, ed il Bastiat, mostra come l' esperienza contraddicc all' opinione della gratuità de' servigi naturali, e come non si possa dubitare che, in molti casi, il valore ottenuto col soccorso degli agenti naturali appropriati, sia evidentemente superiore a quello del lavoro umano impiegato alla sua creazione: or, cotesto valore, effetto degli agenti naturali, è la rendita, la quale non può appartenere che al proprietario del suolo. Nè questa, osserva lo stesso Clément, è ingiustizia, perchè chi volesse fondaro la giustizia sulla condizione di una eguale ripartizione de' doni naturali fra tutti gli uomini, dovrebbe uscire da questo mondo. Ma è questa falsa nozione della giustizia, cho sembra aver dato origine all' opinione degli scrittori, i quali negano che il valore di cambio possa appartenere a' servigi naturali appropriati senza che l'equità ne rimanga offesa. Il loro giudizio reggesi sulla falsa supposizione che la giustizia esiga una perfetta uguaglianza in tutti gli uomini, nel godimento de' doni della natura. La principal condizione, continua ad osservare Clément, che si deve rinvenire in tutto ciò ch' è giusto, è che la cosa, di cui si voglia giudicare la giustizia, *sia sicuramente conforme al-*

l' interesse generale e durevole dell' umanità. Or, tutte le nazioni civili sono di accordo nell' ammettere che il fatto dell' occupazione d' una cosa— d' un fondo coltivabile per esempio — la quale non appartenga ad alcuno, basta perchè questa cosa divenga propria di colui che l' abbia occupata.

Per trovare, dunque, il titolo giuridico, da cui risulti la legittimità della rendita spettante al proprietario della terra, bisogna ravvicinare l' ordine economico all' ordine etico-giuridico. È dimostrato che ne' prodotti agrari può superare, dedotte le spese di riproduzione — lavoro e capitale —, una parte di utile la quale ha un valore permutabile, ossia economico. Ma questa utilità esuberante, questo valore, non può, per diritto naturale, appartenere se non al proprietario della terra, non solo per la ragione che la feracità di questa può essere l' effetto della coltura arrecatale da esso, o da' suoi antenati o da altre persone, dalle quali ei l' ha ricevuta contraccambiandola di altri valori; ma eziandio perchè l' uomo, tratto dalla sua essenza e dalla sua destinazione etica a tirare nel suo individuale dominio le cose della natura per appagare i suoi personali bisogni, ha il diritto, come innanzi s' è dimostrato, all' appropriazione della terra, a patto che non offenda il diritto altrui. Legittima è, dunque, siffatta appropriazione quando segue, a cagion d' esempio, per effetto della occupazione. Or, la terra appropriata appartiene esclusivamente al proprietario per la ragione dell' inviolabile diritto ch' egli ha alla proprietà, diritto che ha radice in un altro più fondamentale, cioè nella libertà. E però se la terra è mia, parchè l' ho occupata quando non apparteneva ad alcuno, o perchè m' è stata trasmessa o perchè l' ho comperata, mia dev' esserne la rendita. Se mi negate il diritto sopra di questa, voi distruggete il diritto di proprietà, e atterrate il concetto della personalità umana. I doni della terra sono gratuiti e comuni finchè essa non è appropriata; la semplice ap-

propriazione la limita e la rende onerosa. Se si vuol combattere il diritto del proprietario sulla rendita, bisogna dimostrare che l' appropriazione non è legittima , ossia non corrisponde alla giustizia ed alla natura dell' uomo. Noi non ripeteremo le cose dette per confermare la legittimità dell'appropriazione sotto l' aspetto dell' etica e del diritto. Ma non vogliamo tralasciare qui un' avvertenza; ed è , che coloro i quali desiderano di veder la terra liberata dall' appropriazione degli uomini, di vederla, cioè, abbandonata e illimitata, non fanno che desiderare all' umanità una grandissima sciagura ; imperocchè non havvi progresso possibile per la razza umana quando la terra rimanga abbandonata alla sua naturale fertilità. Gl' individui e le popolazioni non fisserebbero i lor pensieri, i loro affetti, i loro interessi in un punto; nessun amore li avvinghierebbe alla terra natia; nessuno stimolo li sproneerebbe a migliorare i beni ; onde verrebbe il facile passare da luogo in luogo, o il rimanere stazionari per pigrizia o per miseria , e il lasciare semprepiù inselvatichire i campi e i boschi; e deriverebbe la niuna confidenza nelle proprie forze, uno sconforto, un languore. Tutte cose che sono inevitabilmente l' effetto delle dottrine comuniste e socialiste. Solo la proprietà individuale spoltrisce gli animi , sveglia le attività, genera l' efficacia ne' miglioramenti individuali e sociali. Se distruggete la rendita, arriverete necessariamente a fecondare la poltroneria individuale e sociale , a moltiplicare i vizi, ad arrestare industrie e commerci, ad impedire , insomma, che il sangue circoli liberamente nelle vene del corpo sociale. «·Questo, dirò col Boccardi, è uno di que' monopoli naturali, contro i quali è inutile declamare; essi esistono in natura, ed il dovere dello scienziato è di riconoscerli, di confessarli, di classificarli, non già di arrovellarsi inutilmente contro di loro ». *(Economia Politica).*

CAPO IV

SI CONTINUA LO STESSO ARGOMENTO

Or, tornando alla proprietà individuale, è facile il comprendere come anche questa, sciolta che fosse da certi nodi, e affrancata da alcuni doveri, la si potrebbe veder correre senza freni ed arrivare all' egoismo, ch' è l' espressione di un individualismo sfrenato ed eccessivo. E sarebbe, senza dubbio, un gran male anche questo. La proprietà si fonderebbe, non già sulla ragione ordinata a giustizia, ma sopra l' egoistico interesse; e le mancherebbe lo scopo etico, il quale non può mai raccogliere gl' indirizzi egoistici dell' uomo, perchè in essi l' uomo si dimezza e si snatura, chè, essendo egli ad un tempo un essere individuale ed un essere sociale, l'egoismo lo spezza in due, cioè slega l' uomo individuo dall' uomo sociale ed inspira al primo uno smodato sentimento di esclusivismo. Il quale ristagna quella forza di espansione che l' animo umano, per natura e per educazione, deve avere rispetto agli altri uomini, ed inaridisce la sorgente della reciproca benevolenza, che tanto vale a spegnere ne' rapporti umani quell' asperità e selvatichezza, che suol essere dall'egoismo prodotta. L' elemento etico, adunque, manca del tutto nelle azioni egoistiche dell' individuo; e quindi ripugna la proprietà egoistica all' essenza dell' uomo; essa esprime l' arbitrio individuale, mentre che deve rivelare la volontà

ordinata alla legge della ragione e della giustizia; dalla quale legge l' uomo individuale vien sottordinato al principio dell' armonia sociale; ondechè la proprietà individuale, per essere consentanea a' fini razionali dell' uomo, non dev' essere esslusiva, ma feconda di utilità a quegli esseri umani cui riesce impossibile esplicare con le lor forze questo diritto.

È questa la maniera nella quale dev' esser concepita la proprietà individuale da' filosofi e da' legislatori. In tal modo la concepì Aristotele sin da' suoi tempi. Egli, confutando la comunione de' beni proposta da Platone, si afferma sostenitore della proprietà individuale; ma vuole che questa tenda ad espandersi e a farsi comune. « Ed invece gli ordini presenti di proprietà — egli dice — da'costumi e da buone leggi acconciamente perfezionati, potrebbero riuscire eccellenti, e giungere a comprendere in sè medesimi i vantaggi de'due opposti sistemi dell' assoluta comunanza, e della proprietà esclusiva. Imperocchè fa duopo menar le cose a tal punto che, restando pure essenzialmente esclusiva la proprietà, tendano nullameno ad espandersi e a farsi comuni. La divisione dei beni infatti cesserà le reciproche querimonie; e il frutto che si trarrà di quelli, allor sarà più ubertoso, quando ciascuno intorno alla proprietà sua si travagli. Per la virtù poi dei cittadini, le ricchezze sociali si spanderanno, secondo l' adagio; *Ogni cosa fra gli amici è comune* ». E più innanzi dice così; « Non può finalmente esprimersi quanta dolcezza vi sia nel sentimento di proprietà. Perchè quell' amore che ciascuno di noi sente verso di sè medesimo non è effetto di capriccio ma di natura. E se l' egoismo a buon diritto è biasimato, non denota già esso un legittimo affetto, ma sibbene un amore smodato di noi medesimi. Come si vilipende l' avarizia, quantunque sia per così dire proprio di tutti gli uomini l'amore per la ricchezza. Ma gli è una grande soddisfazione dell'animo il poter gratificare e prestare aiuto agli amici, agli ospiti, a'con-

sorti, lo che non può farsi se non dall'uomo che le cose proprie in esclusivo dominio possegga (1) ». Nè difforme dal concetto di Aristotele è quello che, dopo tanti secoli, esprime il Vico, quando dice: *Prudens utilitatum destinatio, hoc est destinatio facta ratione, non cupiditate suadente, gignit dominium* (2); e quando, sviluppando il concetto della proprietà individuale, cioè il *suum*, afferma che questo non può esser separato dal concetto della società umana; ond' è che il *suum* dev' esser sottoposto all' eterna misura dell'equobuono. Ecco le sue parole. *Societas humana in cognatione naturae fundata est.... Igitur principium et finis Jurisprudentiae christianae et moralis christinae omnino idem, quae jubet Christiano in omnes homines prae Deo charitatem— Et hinc quoque prospectare licet suum quam longe lateque pateat; cum enim verum sit objectum mentis, bonum objectum animi; suum complectitur omnia quae sunt mentis, omnia quae sunt animi, quatenus aliqua colendae societatis humanae obligatione afficiantur. Sed ordo rerum aeternus Aeterna ratio, quatenus dictat aeternum rerum menti, est aeternae mentis aeterna veritas: quatenus jubet aequum bonum voluntati, est aeternae voluntatis aeterna iustitia, et jubet, qua amplitudine mox vidimus, suum cuique: et definitur constans et perpetua, hoc est, aeterna voluntas suum cuique tribuendi* (3). Da' quali principii potè di leggieri il Vico arrivare a porre come legge suprema di una morale società la benevolenza e l' amore tra' membri di essa; onde emerse l'aurea sua sentenza: *Posterior lex est perfectioris virtutis, quae dictat homini hominis diligentiam, sive ut homo homini bene velit: ex qua lege sunt illa*

(1) Opera citata — L. II, Cap. II.
(2) De u. u. j. p. et f. u. LXXI.
(3) Opera citata, LVI, LVII, LVIII.

duo jura, alterum de apice necessitatis, quo licet mihi, te invito, de tuo victitare, si nulla mihi aliunde exhibendae et sustentandae vitae copia suppetat: alterum de innocua utilitate, quo licet mihi, te invito, tua re uti, sive adeo abuti, qui usus abususve mihi sit utilis, tibi nullum afferat detrimentum (1).

Basta la citazione di questi due grandi filosofi, chè quanti seguono, nell'età nostra, la stessa dottrina della proprietà individuale, ammettono tutti come condizione indispensabile la tendenza, ch'essa deve avere, di giovare alla comunità. Cotesta tendenza, ch'è una delle virtù etiche dell'uomo, è agevolata naturalmente dallo stesso interesse personale, il quale, indotto a moltiplicare i suoi sforzi per dar valore alle sue opere, riesce ad abbassare il livello de' valori delle cose, e quindi rende più facile e comune il lor godimento. La proprietà, ch'è il valore nato dallo sforzo e dall'ostacolo, diminuisce a mano a mano che questi scemano; e il decremento della proprietà trae seco il progresso della comunanza. Ma, lasciando la cooperazione della natura pel maggior possibile godimento comune della ricchezza, deve l'uomo cooperare con la sua volontà, per effetto della benevolenza ch'ei dee portare a' suoi simili, co' quali s'ha da sentire come legato da vincoli di parentela. Da qui sorge il dovere della beneficenza o, come altri l' han detto, dell'assistenza. Ma eccoci innanzi ad un altro de' più gravi problemi, la cui soluzione non si può avere giusta e adeguata senza guardarlo al lume dell'etica, del diritto e dell'economia. Il problema riducesi a ciò: il dovere della beneficenza è soltanto morale, o anche giuridico? vale a dire: coloro che hanno bisogno della beneficenza altrui, avranno il dritto di pretenderla, esercitando questo dritto come ogni altro, ovvero si devono rimettere alla volontà di quelli?

(1) Opera citata, LI.

Quando si parla di beneficenza la mente ricorre tosto al concetto della miseria, dal quale, mi sembra, conviene pigliar le mosse per risolvere le questioni che sono a quella relative. La miseria è duplice, volontaria ed involontaria: la prima è l'effetto di colpa, di errore, d'imprevidenza degli uomini; la seconda è o l'effetto di sproporzione fra gli elementi economici, come sarebbe per avventura una grande sproporzione fra la popolazione ed il capitale, o di disastri naturali, come sarebbe l'incendio d'una città, una innondazione ecc., o di fisiche imperfezioni le quali impediscano di trarre sostentameuto dal proprio lavoro, com'è il caso del fanciullo, del cieco, dello storpio, dell'infermo, del vecchio, ecc., a' quali mancasse il soccorso de' parenti. Ciò posto, sarebbe addirittura il più strano assurdo se si dicesse che la beneficenza indirizzata a soccorrere la miseria volontaria debba costituire un dovere giuridico, quando non potrebbe forse aver neppure il carattere d'un semplice dovere morale; chè certo non è nobile e santa carità quella che può riuscire a premiare il vizio e la poltroneria. La carità non dev'esser cieca, come alcuni stoltamente han preteso; ma cauta, illuminata, prudente, altrimenti le può di leggieri accadere che, non che giovare, noccia assai. Nè si dica che quando alcuno è ridotto a sentir la fame, non deesi guardare se vi fu tratto da sua colpa, ma devesi solo sentire il dovere di soccorrerlo. Certo non deesi rattenere il braccio di chi voglia soccorrerlo; certo non diremo noi che la carità, anche in questo caso, non sia una virtù da commendare; ci spingeremmo persino a dire che il soccorrerlo è dovere morale. Ma si oserebbe dire ch'è pure un dovere giuridico? Ma onde attingerebbesi il dritto di pretenderne l'adempimento? Forse che un uomo, ridotto dalla sua intemperanza, dall'ozio, dalla imprevidenza agli strazi della fame, deva poter pretendere che altri divida con lui il frutto d'un lavoro onesto, d'una vita operosa e previdente? Ma queste medesime cose non pare si possano ripetere

riguardo alla miseria involontaria. V' ha degli estremi di povertà a cui l'uomo è tratto dalla fortuna, da una forza maggiore a cui egli non ha potuto resistere. Aveva lì nella campagna del suo villaggio un poderetto ed un tugurio, mercè i quali dava sostentamento e abitazione alla sua famigliuola; la piena del fiume gli ha allagato il podere e gli ha schiantato il tugurio; ei non sa e non può trovare lavoro; la fame assale lui e la sua famiglia. Non è necessità inderogabile prestargli soccorso? Vorreste anche in questo caso rimettervi interamente alla pietà graziosa de' suoi concittadini? Non vi pare ch' ei possa avere il dritto di rivolgersi a chi ha la potestà di soccorrerlo, e si astiene, per dirgli con Vico: *Licet mihi, te invito, de tuo victitare, si nulla mihi aliunde exhibendae et sustentandae vitae copia suppetat*? Vi ha, senza dubbio, de' casi estremi in cui la beneficenza da semplice dovere morale diventa dovere di diritto. Il difficile è determinare cotesti casi: ma non però ei conviene negare che vi sieno.

Dall'aver detto che v' ha una miseria la quale vuol esser soccorsa da una beneficenza dovuta non pure moralmente ma eziandio giuridicamente, non voglio però trarre la conseguenza, che vi possano essere de' poveri i quali abbiano dritto a pretenderla direttamente da' lor concittadini come si pretenderebbe l' adempimento di qualsia altro debito civile. Ma perchè si veda chiaro com' io, non accettando questa conseguenza, non cada in contraddizione, e come si debba invece accettarne un' altra, uopo è che tocchi di passata un' altra questione, cioè quella di sapere da chi, ed in qual modo deve essere esercitata la beneficenza.

V' ha tre specie di beneficenza rispetto a chi la esercita. La prima, ch' è la più santa, la più bella di tutte è la individuale, nata dallo slancio del cuore e dal sentimento di considerare l' umanità come una famiglia, effetto di quell'amore che gli uomini si hanno a portare l' un l' altro. Ella va in-

contro alla miseria, la visita nella sua dimora, e, con discernimento spesso delicato, misura i soccorsi secondo i bisogni. È la carità libera e spontanea, che stringe un dolce vincolo di affetto tra chi rende e chi riceve il dono. Essa è la meno soggetta ad errori, la più atta a trovar la vera miseria e ad ispirare una specie di pudore in colui che la riceve. Ma quanto è ricca di questi pregi tanto suol essere insufficiente. Ondechè ella ha sentito il bisogno di prendere un' altra forma, dalla quale potesse avere maggiore estensione; è ricorsa alla forza dell' associazione, e sono nate le molteplici società filantropiche, al cui sviluppo molto ha giovato il sentimento religioso. Ma neppure l' associazione l' è stata bastevole, ed è ricorsa e s' è intrecciata o nel comune, o in altre sfere di pubblica amministrazione, o nello stato, estendendosi, per queste vie, come nè sotto la forma individuale nè sotto quella dell' associazione, le fu mai possibile di fare. Or, nessuna legge può rendere obbligatoria negl' individui o nelle associazioni il dovere della beneficenza anche quando trattisi di aiutare i più estremi casi della miseria involontaria. « L' homme le plus pressé par la faim, — dice Enrico Baudrillart — qui derobe un pain, peut faire un acte digne sans doute de la pitié du juge, mais qui n' est pas moins un vol (1) ». Le leggi anzi devono tutelare le persone contro ogni atto violento di coloro che le volessero forzare alla beneficenza. La quale, dovendo esser considerata come un effetto della libertà dell'uomo, non deve in alcun modo esser sottoposta a costringimento.

Non però è a dire lo stesso della beneficenza che deve esercitare lo Stato, massime quando s' abbia di questo non già quel concetto negativo, da noi innanzi confutato, ma l' idea d' un uomo in grande, d' una personalità morale for-

(1) Block — *Dictionnaire général de la Politique.* Vedi la parola: *Assistance.*

nita d' un contenuto etico corrispondente a' fini razionali degli uomini, d' una istituzione che deve completare, mercè la forza del tutto, le manchevolezze e le imperfezioni degl' individui singolari. Da questa idea dello stato deriva un dovere, differente da quello degl' individui singoli o associati, rispetto all' esercizio della beneficenza; un dovere, cioè, rigoroso e assoluto, nascente dal vincolo della natural parentela degli uomini uniti in società, della quale lo stato è interpetre e organo razionale, e dalla quale dee raccogliere l' insieme di que' sentimenti etici, a cui esso, come Tutto, dee dare appagamento rigoroso in tanta maggior misura quant' è minore l' appagamento dato loro da' singoli individui. È innegabile che la carità è uno de' più nobili sentimenti etici dell'uomo. Se gli uomini la esercitassero individualmente o per via di associazioni in misura sufficiente, tanto meglio; allora lo stato non dovrebbe esercitarne punto; chè, ripetiamolo, esso dee cominciare la sua opera di sopperimento solo allora che l'attività privata fa difetto. Ma se la privata beneficenza è insufficiente, è questo uno de' casi in cui lo stato dee sopperire con la sua opera; ed il suo dovere non è solamente morale, com' è quello degl' individui; ma ha qualche cosa di giuridico; perchè ogni dovere dello stato, tuttochè nasca dalle sue finalità etiche, acquista sempre l'elemento giuridico quando si viene alla sua effettuazione, la quale non è, come negl'individui, il prodotto d' una volontà personale, libera di seguire la ragione o il capriccio, ma dev' essere l' effetto d' un indirizzo razionale, e però rigoroso e necessario. L' individuo, a mo' d' esempio, ha il dovere di difendere un uomo ingiustamente aggredito: questa è la norma della ragione: ma nessuno può dire ch' egli operi contro al diritto, se non presta la sua difesa. Ma se facesse altrettanto lo stato, chi non direbbe ch' esso è venuto meno al suo còmpito, che ha negato sè stesso? L' individuo può non voler aiutare direttamente

una miseria involontaria ed estrema senza che gli s' imputi la violazione di un dovere assoluto innanzi alla società; ma se lo stato faccia altrettanto, tutti diranno ch' esso ha violato un dovere assoluto e rigoroso.

Ma qui bisogna spiegarci bene. Ho detto che nella estrema miseria involontaria la beneficenza individuale è un dovere soltanto morale, mentrechè quella dello stato è eziandio un dovere giuridico. Questo però è detto nel senso che il miserabile non ha dritto di pretendere dall' individuo ch' ei lo soccorra e gli partecipi direttamente i suoi beni; perchè, la misura della beneficenza individuale non potrebb' essere rimessa all' arbitrio di coloro che la pretenderebbero. Ma non però si ha ad intendere che l'individuo non abbia il dovere giuridico di concorrere co' suoi beni alla beneficenza che deve esercitare lo stato, il quale non vi potrebbe adempiere senza imporre delle gravezze sulla proprietà individuale. Or, il giuridico dovere di pagare le imposte allo stato, secondo le norme della giustizia, implica il dovere giuridico della beneficenza da parte degl' individui, essendo una parte delle imposte destinate appunto a questo scopo. Insomma, di fronte al miserabile la beneficenza dell' individuo è un dovere morale, cioè che può essere o no adempito; ma di fronte allo stato, che gli domanda un tributo per investirlo in opera di beneficenza, il suo dovere è anche giuridico, cioè rigoroso. Così è anche pel caso della difesa; l' individuo non ha il dovere giuridico, come lo ha l' autorità pubblica di difendere colui ch' è ingiustamente aggredito; ma l' individuo ha il dovere giuridico di contribuire con la sua pecunia al mantenimento della pubblica autorità; dunque ha, indirettamente, il dovere giuridico di prestare la difesa. Il vantaggio che ha l' individuo nel-l'adempiere al dovere giuridico della beneficenza mediante l'intermezzo dello stato sta in ciò, che il diritto correlativo non dipende dall' arbitrio de' miserabili ma dal criterio dello stato

medesimo, chiamato a determinarne la misura secondo la necessità del fine sociale, cioè del bene generale della società.

Qualcuno forse dirà che io per cansare dall' errore di coloro che negano affatto allo stato ogni opera di beneficenza, dicendo che per fare ciò esso dee porre le mani nella borsa degli uni per far doni agli altri, mi sia messo a sdrucciolare nell' errore contrario, cioè di riconoscere negl' individui il dritto assoluto d' essere aiutati dallo stato, cioè il dritto di assistenza, il quale ha per corollario il dritto al lavoro; e che, perciò, è facile, andando per questa via, trovarmi in grembo delle dottrine socialiste. Avverta però chi voglia farmi cotesta osservazione che io riduco a casi assolutamente estremi la necessità della beneficenza dello stato. Io comprendo che la beneficenza, fuori de' casi di estrema necessità, feconderebbe l' ozio e creerebbe il pauperismo. Ciò è provato dall'esperienza lunga della *tassa de' poveri* in Inghilterra. È noto che colà l' obbligo imposto alle parrocchie di procacciar lavoro agl'indigenti validi, e di curare gl' infermi, i fanciulli abbandonati, ed in generale tutti coloro che non poteano sostentar la vita col lavoro, era riuscito a premiare in tal guisa l' imprevidenza, la pigrizia, i matrimoni precoci e la moltiplicazione delle famiglie povere, che l' illustre Malthus levò un grido di spavento, e la società se ne commosse; onde venne il bill di riforma del 1839, il quale, sebbene conservasse il principio della carità legale, introdusse però nella organizzazione di essa due importanti modificazioni, che sono: 1° L' obbligo delle parrocchie di aggrupparsi e formar delle associazioni, pel prelevamento della tassa e per la distribuzione de' soccorsi, quando l' amministrazione superiore giudichi conveniente di ordinarla; 2° lo stabilimento d' una casa di lavoro, dove gl' indigenti validi devono entrare se non vogliono esser privati di ogni partecipazione alla tassa de' poveri; dove essi son sottoposti ad un regime di rigore e di privazioni; dove le per-

sone devono essere separate per sesso e per età. La qual riforma produsse ottimi risultati. Egli è indubitato, dunque, che il soccorso divenuto regolare e abituale perpetua l'indigenza, e rende lo stato di povero una professione abituale— Che fate voi? — disse un viaggiatore ad un inglese, mediocremente vestito, il quale passeggiava, poggiandosi ad un bastone—Io son povero, *I am pauper*—egli rispose, quasi avesse detto: io sono un minatore o un tessitore. Oltracciò cotesta carità riesce di gran danno alla pubblica ricchezza e diminuisce i salari degli operai, perchè lo stato non può esercitarla se non imponendo eccessive gravezze; il che scema il capitale, e però intisichisce la produzione, e quindi il valore del lavoro. Segue da ciò che la beneficenza, anzichè estenderla, dev' essere il più che sia possibile ristretta; ed il suo esercizio dev' essere tale che tolga il meno che si possa la forza morale a coloro ch' ella soccorre; anzi che venga in aiuto di questa forza, come accade quando ella sottrae un individuo allo scoraggiamento, o quando prende la forma dell' istruzione. Ma per quanto la si restringa, resta una parte di essa necessaria e indispensabile. Ciò è stato riconosciuto dallo stesso Malthus, che passa per uno degli economisti più ostili al principio della beneficenza pubblica. « Non iscordiamo, egli dice, parlando delle epoche disastrose, che l' umanità e una vera politica richiedono imperiosamente di fornire a' poveri tutt' i soccorsi che la natura delle cose permette di dar loro. » È questa natura delle cose che importa di conoscere bene. Lo stato ha il debito di conoscerla e di esercitare, conforme ad essa, la beneficenza. Ma da questo debito, ristretto ne' limiti angusti d' una imperiosa necessità, al diritto di assistenza e del lavoro, come fu stranamente inteso specialmente in Francia nel 1848, havvi un abisso. Lo stato ha l' obbligo di soccorrere chi, non potendo lavorare, e non avendo di che vivere, trovasi nell' estrema povertà; dun-

que nessuno ha dritto di chiedergli lavoro, chè ciò importerebbe ch'ei possa lavorare, nel qual caso non esiste nello stato il debito dell'assistenza. Anzi è da aggiungere che lo stato, prima di venire esso a soccorrere l'estrema povertà, dee cercare che il soccorso sia dato da' parenti de' poveri. Al quale scopo sono indirizzate, per molta parte, quelle disposizioni che ora si trovano in quasi tutte le legislazioni civili, relative all'obbligo tra parenti, anche non riservatari, di prestarsi la pensione alimentaria; fra le quali legislazioni primeggia il novello Codice Civile italiano, il quale impone questo obbligo al coniuge, a' discendenti, agli ascendenti, al genero ed alla nuora, al suocero ed alla suocera, a' fratelli ed alle sorelle. (art. 139, 140, 141 e 142) Dal che s'induce che i doveri, prima ritenuti solamente morali, sono dalla moderna civiltà tradotti nella sfera del diritto; non per altra ragione che per la progredita concezione dell'idea etico-giuridica.

Ridotto a sì ristretti confini il debito dello stato di usar la beneficenza, non ci mette in alcun pericolo il dire che quest'obbligo è giuridico, se con questa parola si voglia intendere che dev'essere rigorosamente e indispensabilmente esercitato. Il pericolo sussisterebbe se la miseria da esser beneficata s'intendesse nel senso largo d'indigenza, nella quale si comprendesse anche quella che risulta non da impossibilità porsonale di lavoro, ma da mancanza di lavoro, tranne che ciò fosse l'effetto di calamità straordinarie, o di dolorosi trapassi a cui talvolta va soggetta l'industria. Intesa così largamente la indigenza, son giuste le parole del Baudrillart quando dice: « Si è invocato il dritto di vivere come fondamento del dritto di assistenza. Che si vuol dire? Il diritto di vivere è di quelli a cui lo stato può e deve dar soddisfazione? Io ho il diritto di nudrirmi, di respirare, d'andare e venire, cioè che non si ha da alcuno il diritto di prendere delle misure o di compiere degli atti che me ne tolgono

i mezzi; ma non è punto còmpito dello stato di procurarmeli; altrimenti noi cadiamo nell' idea dello stato produttore e ripartitore della ricchezza, cioè nel comunismo.... Lo stato adempie alla sua missione quando m' assicura questo diritto di vivere, tutelando la mia persona dalle violenze, e il libero esercizio del mio lavoro, garentendo nelle mie mani il libero possesso de' frutti di esso. Il diritto di vivere non potrebbe conferirmi alcun' azione sui prodotti del lavoro altrui (1) ». Ma, intesa la miseria, nel senso ristretto da noi indicato, qual' è quella, per esempio, prodotta repentinamente da un grande disastro, o quella degl' infanti abbandonati e senza famiglia, o quella degli adulti infermi, o quella de' vecchi, il ragionamento del Boudrillart contraddice al contenuto etico dello stato, il quale, come istituzione complementare della società, deve, in nome di questa, adempiere all' obbligo che questa ha, rigoroso e assoluto, di non lasciare morire quelle persone che sono impotenti addirittura a procacciar da sè i mezzi del loro sostentamento. A riprova di cotesto rigoroso dovere imposto allo stato si può addurre il fatto che la pubblica beneficenza è un istituto perpetuo nel tempo e comune a tutt' i popoli civili, stabilito come uno de' fini di esso, e come uno de' rami della sua amministrazione.

Questa, sembra, è l' idea che si ha ad avere della beneficenza pubblica. E se, ridotta a tali termini, le si vorrà dare, per intaccarla, il carattere di socialismo; noi diremo, che cotesto socialismo ci par buono, e lo vogliamo seguire. Se non che, vuolsi avvertire che, secondo noi, la miglior beneficenza dello stato é quella che si esercita preventivamente mercè l' istruzione, l' educazione, la coltura ed ogni altra opera atta a stimolare, a megliorare e perfezionare le atti-

(1) Opera citata.

vità individuali, salvo ad essere esercitata, quando l'urgente ed estremo bisogno lo richieda, sotto forma sussidiaria.

Ora raccogliamo un po' le vele. S' è detto che il godimento de' beni non può essere ordinato sotto il principio della comunione per varie ragioni, e segnatamente perchè il desiderio d' un' uguaglianza contro natura produrrebbe una violenta disuguaglianza. S' è detto che, invece, la forma razionale è quella della proprietà individuale che, pur mantenendo le naturali disuguaglianze degl' individui, consacra l'uguale diritto del dominio e del lavoro in tutti gli uomini, diritto derivante dal concetto della libertà personale. Ma s' è detto che la proprietà individuale dev' esser temperata così, che, spoglia di sentimenti egoistici, tenda a rendere comune, quanto è possibile, il godimento de' beni; la qual tendenza nasce dal principio etico della natural parentela che stringe gli uomini fra loro. Da che è nato il dovere della beneficenza, la quale, ridotta ne' confini segnati dalla miseria involontaria ed estrema, è un dovere morale di carità cittadina negl'individui singolari, che perciò son liberi di edempierlo o no; ma è un dovere rigoroso ed assoluto nella società, ossia nello stato. Vedesi, dunque, chiaramente che col sistema della proprietà individuale, temperata dal principio della beneficenza, l' uomo si realizza sotto la sua doppia forma, individuale e sociale; e si riesce ad un punto in cui l' individualismo stringe la mano al socialismo, concedendosi reciprocamente qualche cosa; del quale avvicinamento il gran mediatore è lo stato, che da una parte garentisce il diritto personale della proprietà privata, e dall' altra, interponendosi tra' ricchi e i poveri, chiede a quelli, sotto forma d' imposte, una parte della lor ricchezza, per esercitare verso di questi la beneficenza in via o preventiva o sussidiaria. E quando dico lo stato, voglio dire la società, come persona collettiva, ossia quella che rappresenta una riunione di uomini singoli.

Il che, vuol dire che dalla idea dell' uomo, or sotto la forma d' individuo, or sotto quella di società, emerge la più razionale organizzazione della proprietà. Dalla proprietà, così organizzata, esce salva la libertà individuale, e, per conseguente, il vero diritto di uguaglianza, che in essa ha radice. La proprietà individuale consacra mercè il lavoro, forza comune a tutti gli uomini, l' uguaglianza sostanziale col rispetto alle ineguaglianze materiali. Il lavoro, fonte principalissima della ricchezza, ha la potenza di agguagliare gli uomini rispetto al godimento de' beni. La proprietà individuale è, dunque, la pietra angolare della vera uguaglianza.

CAPO V

COME LA PROPRIETÀ INDIVIDUALE CONSOLIDI L'UGUAGLIANZA DELLE PERSONE NELLA SFERA DEL DIRITTO PRIVATO

Chi vuole la razionale uguaglianza delle persone deve necessariamente volere la loro libertà, non potendo elleno essere giuridicamente uguali se non sono libere. La negazione dell'uguaglianza è il servaggio, il quale è la negazione della libertà. La definizione di questa ci piace ridurla qui a' seguenti termini: essa è lo stato d' una persona che non incontra ne' suoi simili alcun ostacolo, sia rispetto allo sviluppo regolare del suo essere, sia rispetto all' esercizio innocuo delle sue facoltà. Comprendo che la si potrebbe definire in altra maniera più positiva; ma talvolta le definizioni in forma negativa hanno una speciale evidenza ed utilità, necessarie alla risoluzione d' alcuni problemi, com' è quello di cui ora si prende qui a trattare. Dunque, la libera disposizione delle facoltà personali in conformità de' fini etici dell'uomo, è la radice della vera uguaglianza delle persone. Di fronte alla libertà, così intesa, diventa un paradosso ogni altro concetto della proprietà, diverso da quello che noi già, guardandolo in sè stesso, abbiamo trovato il più conforme all' ordine etico-giuridico-economico; cioè il concetto della proprietà individuale: conciossiachè questo soltanto possa armonizzarsi col principio, che l' uomo dee poter liberamente

esercitare le sue facoltà. La proprietà individuale è il fulcro della libertà, perchè la sorregge e la garentisce. Ond'è che la prima condizione della servitù è la negazione compiuta della proprietà individuale; e la servitù è decaduta sempre in proporzione dell'innalzamento di questa. I servi del mondo pagano o quelli del mondo moderno, per diversa che sia la lor sembianza, hanno sempre avuto comune una cosa: il nessuno dominio individuale. Date la proprietà individuale, ed avrete sicura la libertà e quindi l'uguaglianza; tre termini che costituiscono la compiuta effigie della personalità umana.

Altri dirà che la proprietà privata fondasi sull'interesse privato, e però fortifica l'egoismo; dirà ch'essa crea e alimenta una lotta continua tra gl'individui, i quali, tratti dalla brama d'acquistar la più grande copia di beni, s'indurranno ad offendersi reciprocamente; dirà ch'essa isola le forze dell'uomo e della società; che dà causa a molti reati; che stabilisce una enorme disuguaglianza senza rapporto al vero merito degli uomini; che, quanto a' modi d'acquistarla, essa è diretta più dal caso che dall'ingegno e dall'attività umana. Ma a chi dicesse ciò, noi risponderemmo anzi tutto, che per derivare dal sistema della proprietà individuale tutti cotesti mali, bisognerebbe supporre che la società non abbia nei suoi costumi, nelle sue leggi, nelle sue istituzioni, nella sua coltura, nella sua religione, nulla che moderi, che temperi, che freni la cupidigia individuale, che minacci di pena e reprima rigorosamente le esorbitanze, che ostacoli, insomma, lo sviluppo dell'egoismo —Risponderemmo inoltre che, tolto il sistema della proprietà individuale, non si potrebbe evitar quello della proprietà in comune; dal quale la vera libertà verrebbe negata, e, anzichè un'eguaglianza di buone abitudini e di prosperità, sarebbe prodotta un'eguaglianza di ozio, di miseria, di vizi e d'ignoranza; l'unità della famiglia di-

strutta; la massa delle popolazioni ridotta alla condizione di schiavitù. Il che è stato lucidamente dimostrato da Carlo Comte nella sua opera, dal titolo: *Traité de legislation*. Liv. V, Chap. XXII e XVIII. Dove con molti argomenti è provato che alla natura umana è contraria non solo la schiavitù ma eziandio la comunione de' beni e de' lavori. Ei si ferma specialmente a considerare il sistema del comunismo stabilito in diverse parti di America, e nella colonia alemanna, formata anche colà sotto il nome di *Harmony*. Osserva che i gesuiti, stabilitisi nel Paragùay nel 1580, avevano dopo circa due secoli sottoposto al loro dominio un territorio di dugento leghe dal nord al sud e di cencinquanta leghe dall'est all' ovest; sottordinandolo al sistema della comunione. Ma è appunto per questo sistema che gli abitanti di quel paese sono trattati a maniera pressochè di schiavi. Quivi la legislazione non è complicata, ma semplice e breve, perchè non v' ha il bisogno di regolare la garentia o lo smembramento della proprietà; nè di regolare lo stato di famiglia perchè non esistono diritti di successione; nè di stabilire o ripartire le imposte. Quella società è l' immagine di un grande monastero, in cui tutto è regolato dalla volontà de' capi principali; gli stessi malefizi, sendo considerati più come peccati che come offese alla società, sono puniti dai ministri della religione. Le funzioni de' membri del governo consistono in determinare l' impiego che ciascuno dee fare delle sue facoltà intellettuali secondo i bisogni della società, in distribuire gli stromenti necessari all' esercizio di ciascun mestiere, in regolare le ore nelle quali ciascuno dee lavorare, in raccogliere e conservare ne' magazzini i prodotti dell' industria di tutti, in far con gli stranieri il commercio che i bisogni comuni esigono, ed in vegliare perchè ciascuno adempia all' incarico ricevuto. Gli uomini sono generalmente adoperati alla coltura de' campi e all'esercizio delle arti gros-

solane; i custodi delle sagristie, i musicisti e coristi sono adoperati a' lavori di ago. Le femmine, oltre le cure domestiche, sono obbligate tutte le mattine di abbrustolire e stiacciare sopra uoa pietra il grano che dee servire d' alimento per tutta la giornata; e devono inoltre filare un' oncia di cotone al giorno. Nessuno può lavorare nell' interesse suo particolare. V' ha due ore di preghiera, e sette di lavoro ogni giorno; la domenica, ch' è riposo, le ore di preghiera son quattro o cinque. Alle ore otto del mattino il popolo si raguna, e, dopo aver baciato la mano al missionario, è menato da' suoi capi al luogo di lavoro, e sono sempre sotto l' ispezione d' un magistrato. Mentrechè il popolo assiste alla messa, nel mezzo della piazza si cuoce della farina in grossi calderoni, la quale vien distribuita, poi ch' è cotta, alle persone in un vaso di corteccia. Questa è la colezione. A mezzodì il tocco delle campane annunzia il desinare; alle due si ritorna al lavoro; alle quattro o cinque si fa la preghiera; e poi, baciata di nuovo la mano al missionario, si ha un'altra volta un cibo simile a quello della colezione, e si va via. Tutt'i giorni si somigliano. I capi della comunità devono distribuire la tela pe' vestimenti a ciascun membro della società. È stabilita la quantità che se ne dee dare ogni anno. Pe' fanciulli fu stabilito non esservene bisogno: e le fanciulle in sugli otto o nove anni, dice de Humboldt, vanno nude addirittura senza che i missionari se ne offendano (1). Il vestito delle femmine e quello degli uomini consiste in una camicia di tela grossa tessuta nel paese, ma trasparente, in un paio di calzoni, nelle scarpe e in un cappello. Nè abitano meglio di quel che son vestiti. Le lor capanne sono le più miserabili che si possano trovare presso un popolo; son tonde, ed hanno sei piedi di diametro sopra quattro di altezza; la paglia, di

(1) Voyages aux régions équinoxiales. Liv. III, ch. X, tome III.

cui è formato il tetto, ripara gli abitanti dalla pioggia e dal vento; ciascuna di queste capanne raccoglie quattordici o quindici persone. Le mancanze e i peccati son puniti con la frusta e col ceppo, il quale si compone di due travi tra le quali si collocano le gambe del paziente. Ogni individuo, maschio o donna, che manca alla preghiera o che non esegue puntualmente l'ordine ricevuto é punito con rigorosi colpi di frusta; gli uomini però sono battuti alla presenza della comunità radunata, dovechè le femmine, come le Vestali di Roma, sono battute in segreto da' preti, affinchè le lor grida non eccitassero gli uomini alla rivolta. Il mezzo per scoprire i delitti è la confessione. Vietato è a' forestieri di entrare nel loro paese, com'è vietato agli abitanti di questo di andare altrove; e però, per precauzione, è proibito l'uso del cavallo, e ciascuna popolazione è circondata da fossi profondi; ad ogni entrata vi ha delle porte, le quali son guardate da sentinelle; e ciascuna persona è circoscritta in uno spazio di circa cinquecento metri di raggio, che essa non può oltrepassare senza soggiacere alla pena della frusta.

Questa fosca dipintura, nella quale è effigiato più o meno il tipo d'ogni società umana che volesse ordinarsi al sistema della comunione de' beni, dimostra come questo, tuttochè ispirato da un sentimento religioso, può ridurre le persone ai medesimi termini cui sarebbero ridotte dal sistema della schiavitù; e però grande è l'analogia che corre tra gli effetti dell'una e quelli dell'altra. Gli uomini sottoposti a questo sistema non sono spronati da nessun interesse a svolgere la loro attività fisica e intellettuale; non hanno quasi nessuna influenza sulla loro destinazione. Se un uomo si slancia all'intemperanza o ad altri vizi, e si rende incapace di lavorare, non gliene cale punto; altri lavoreranno per lui, e pe' suoi figli. Gli è impossibile tanto di andare in rovina quanto d'arricchire; egli, dunque, non ha bisogno nè di

previdenza nè di economia. Nè ha influenza alcuna sulla destinazione della sua donna e de' suoi figliuoli; può maltrattarli, perchè è più forte; ma non può trasmettere loro nessun benefizio. Il padre niente deve aspettarsi da' suoi figli, perchè niente egli ha fatto per loro. Dunque, nessun sentimento di riconoscenza e di benevolenza; nessun affetto di famiglia; nessun vincolo di gratitudine; nessuno, insomma, di que' legami di cui la società civile ha bisogno per funzionare come una personalità etica, per prosperare, per progredire, per avanzare nella via della civiltà. Chi può negare la necessità d'arrivare, mercè il comunismo, a questi estremi?

É impossibile sperare che le società civilí progrediscano nella ricchezza, nelle industrie, ne' traffichi, nelle istituzioni sociali, nella reintegrazione de' veri rapporti di famiglia, se le persone non hanno la piena responsabilità de' loro atti; il che suppone in loro la piena libertà. L'uomo deve sentirsi responsabile verso di sè, verso la famiglia, verso la società, verso lo stato; ma deve in pari tempo aver coscienza del potere di svolgere le sue attività personali, e del dovere che la libertà gl'impone d'adempiere a' suoi fini. Egli, libero e responsabile, sentirà d'avere l'autonomia del suo essere, dalla quale gli verrà vigore, costanza, alacrità; sentirà d'avere uguaglianza rispetto a' suoi simili, onde gli deriverà nell'animo un forte sentimento di nobile alterezza, di rispetto verso sè e verso altrui. Ma il fulcro della libertà e quindi dell'uguaglianza è — me lo si lasci ripetere — la proprietà individuale. Da questa l'uomo può trarre la primitiva e più sensibile rivelazione della sua libera attività, perchè lo pone in presenza dell'universo e gli fa sentire la potenza di tirare nel suo dominio le cose per renderle stromenti della sua persona, per trasformarle ed edurre da esse ogni maniera di utilità, onde son fornite, per metterle a servigio de' propri fini, e adoperarle come mezzi per conseguire, oltre lo scopo della fisica

conservazione, quello del perfezionamento morale, della benevolenza e d'ogni altro sentimento dell'animo, al cui sviluppo inservono le cose del mondo fisico. L'uomo, mercè la proprietà individuale, si sente libero signore di qualche cosa; quando ei guarda il suo campo e dice: questo è mio, ei sente che la sua personalità si afferma, ed in quel campo non vede più la deserta zolla, ma una parte di sè stesso, un nido di suoi affetti, una sfera della sua libera e indipendente attività; vede il suo regno. Felice se può dire, che quel campo sarà un giorno de' suoi figliuoli.

Premesse queste cose, basteranno, spero, alcune considerazioni sopra due soggetti pertinenti specialmente al diritto privato — cioè il contratto e la famiglia — per chiarire l'assunto, che la proprietà individuale consolida l' uguaglianza delle persone nella sfera di questo diritto.

Ed infatti se altri vuol trovare una delle principali vie che menano ad agguagliare la sorte degli uomini raccolti in società, si fermerà di certo innanzi al fatto degli scambi dei prodotti, delle utilità e de' valori. Il qual fatto viene principalmente effettuato per mezzo del contratto, ch' è l'accordo di due o più volontà in un fine comune. Il contratto è un istituto etico, perchè fondasi sulla natura sociale dell'uomo; è l'effetto della necessaria cooperazione che gli uomini si hanno reciprocamente a prestare per meglio conseguire la lor destinazione; è un mezzo potente del loro scambievole completamento. Esso suppone la libertà di coloro che contrattano; ond' è che il dritto di contrattare è, in sostanza, il dritto di libertà. I contraenti s'impongono volontariamente una necessità, la quale dev' esser garentita dal diritto. Cotesta necessità è l'obbligazione, di cui non v' ha miglior definizione di quella del Diritto Romano, che la disse: *vinculum iuris, quo necessitate adstringimur, alicuius solvendae rei.* Il contratto realizza la tendenza che la proprietà deve avere ad espandersi e a farsi

comune; ma, d'altra parte, è un effetto necessario della proprietà individuale. Non si può supporre che l'uomo disponga de' suoi beni, scambiandoli, donandoli, vendendoli, senza ammettere che cotesti beni sieno suoi. E però, se non è a negare che il contratto è un istituto etico, dal quale è prodotta grandissima utilità allo sviluppo della prosperità pubblica; e che è uno de' mezzi più potenti mercè cui l'attività delle persone è stimolata a fecondare, ad allargare, a migliorare la produzione in generale ed in ispecie i fattori di questa; ne consegue che esso è una delle più evidenti prove, che i beni non trovano miglior sistema di ordinamento fuori di quello della proprietà individuale. Kant aveva detto che il contratto produce una restrizione della sfera di libertà d'una persona; ma Ahrens gli ha dato una giusta risposta; ha detto, che il contratto è anzi una estensione della sfera di attività delle parti contraenti, perchè rende possibile ciò che sorpassa le forze di un solo (1). E lo stesso Ahrens afferma che: « il contratto combina la libertà individuale con un principio di ordine, perchè è conchiuso nell'intenzione d'imporre alla libertà, mercè la libertà, una regola o un vincolo che dà alle parti contraenti la certezza dell'adempimento fedele delle obbligazioni reciproche. Senza questa fedeltà il fine del diritto sarebbe mancato: perchè l'uomo non contratta solamente pei bisogni immediati del presente. Come essere ragionevole e previdente, egli progetta de' piani per l'avvenire, la cui esecuzione ei deve assicurare sin da ora con condizione necessaria. E più l'uomo si perfeziona moltiplicando la sua attività, più egli opera per l'avvenire; se negli stati inferiori della vita umana i fini sono indecisi e fluttuanti, se l'orizzonte intellettuale e morale è limitato da tutte le parti, per l'uomo più colto la vita è come un' opera d'arte, concepita nel suo

(1) Opera citata. Parte speciale §. 82.

insieme in un piano unico, per la cui effettuazione ei dee poter contare con fiducia sui mezzi che altri gli ha promesso (1) ». Da qualunque lato, dunque, si riguardi, scorgesi che il contratto è necessario per l'esplicazione razionale della libertà individuale, per la effettuazione del principio di sociabilità inerente a tutti gli uomini, per la cooperazione scambievole di questi nel conseguimento de' fini individuali e comuni, per la effettuazione del principio di armonia e di unità in mezzo agli uomini.

Ho detto testè che il contratto realizza la tendenza, che la proprietà deve avere, ad espandersi e farsi comune. Nessuna cosa è più vera di questa. I contratti, rispetto al contenuto, hanno principalmente per iscopo o una donazione, o un semplice scambio, o un accordo per tutto un affare in comune. Or, se mercè il contratto si vuol conseguire il primo o il terzo di cotesti tre scopi, la espansione della proprietà individuale è evidentissima. Con la donazione si esprime largamente la benevolenza, per virtù della quale il donatario è beneficato dal donante. Col contratto di società, mercè cui si stabilisce un accordo per tutto un affare in comune, si esprime chiaramente il principio della comunanza delle utilità. Anche dai contratti aventi per iscopo un semplice scambio, e che perciò diconsi onerosi, la comunanza vien giovata, perchè essi producono la commutazione delle utilità, sì che coloro che hanno de' prodotti e di altri son privi, riparano, mercè lo scambio, alle lor privazioni; e se uno non può scambiar prodotti con prodotti, scambia il lavoro col prodotto. Il qual vantaggio è stato grandemente accresciuto dal danaro, ch' è un mezzo comune di scambio generalmente riconoscinto.

Gli scambi han dato origine all'invenzione del danaro; ma poi è seguito che il danaro ha dato una varietà e facilità

(1) Eod.

straordinaria agli scambi. Il danaro quindi è divenuto stromento efficacissimo per effettuare la tendenza della proprietà individuale alla comunanza. « Senza del danaro, dice Trendelenburg, lo scambio non potrebbe aver luogo che mercè i prodotti della natura o dell' industria e mercè servigi personali; senza del danaro le imposte non potrebbero soddisfarsi che in prodotti di natura, o per servitù, come al tempo del feudalesimo. Solo col danaro si è resa possibile la divisione del lavoro, e quindi il suo perfezionamento; mercè il danaro il lavoro si aumenta per la possibilità di commisurarvi la mercede, e metterla a libera disposizione; col danaro si ha il mezzo di unire le forze attive in varia gradazione ad uno scopo comune, e di ridividerle liberamente nel godimento del guadagno, come avviene negli opificii e nelle società; col danaro si ottiene l'esattezza nella misura de' valori e si aumenta l'elemento matematico nella giustizia proporzionale (1) ». Il danaro, dunque, questo elemento generalizzatore de' valori, questa forza che moltiplica l' attività individuale, che accomuna molte persone in una medesima opera, che nasce e rinasce ad ogni ora, che circola per mille e mille mani, che, fuggito dal dominio di uno, immediatamente entra in quello di altri, che ora si accumula e par che ristagni ed ora si sminuzza e si sparpaglia, che rannoda nella mente umana il presente all' avvenire, che dona alle azioni umane continuità ed estensione; il danaro, dico, non potrebbe aver tutta questa potenza, non sarebbe un simbolo in cui è effigiata l' armonia degl' individui col tutto sociale, onde deriva il suo significato etico, se non fosse, qual'è, l'incarnazione più sensibile della proprietà individuale. Ma, mentre da questa esso trae origine e valore, la rende espansiva e partecipabile a molti; ond'è che molti godono di essa per effetto del

(1) Eod. §. 108.

danaro; e, siccome questo è il simbolo del valore, il quale, come s'è dimostrato innanzi, deriva principalmente dal lavoro, così la gran parte degli uomini, i quali possono soltanto dal lavoro dedurre un valore, trovano nel danaro la materia in cui il loro valore s'impronta e si concreta. L'operaio, la cantante, l'avvocato, lo scrittore vedono nel danaro condensarsi il frutto della loro opera, e si sentono proprietari. Il danaro dunque generalizza il sentimento della proprietà individuale, dal quale gli uomini attingono la coscienza del diritto di uguaglianza; e l'operaio co' suoi quattrini si sente uguale al possessore del campo. Laonde dalla proprietà individuale si sviluppa nelle private relazioni delle persone, mercè i contratti, e segnatamente per effetto del danaro, il sentimento del diritto di uguaglianza.

Anche nell'ordine della famiglia appare necessaria, pel razionale ordinamento di essa, la costituzione della proprietà individuale. Dicesi famiglia la società di parenti, che nasce dal matrimonio, nel quale l'uomo e la donna, due esistenze incomplete, devono unirsi per completarsi e per procreare figliuoli. La forza dell' unione coniugale risiede nell' amore che, da sessuale semplicemente, doventa, mercè il matrimonio, eziandio morale. E però il matrimonio è l' elevazione dell' amore, perchè gli dà carattere etico, cioè lo rende costante, fedele, perpetuo, pronto a sagrifizi, pieno di fiducia (1); perchè aduna in una sobria e permanente direzione quella umana concupiscenza, che, altrimenti, resterebbe vaga manifestazione di molti desiderii isolati, febbrili, disordinati;

(1) Rispondono a questo concetto le due auree definizioni del matrimonio date dal Diritto Romano; quella di Modestino: *Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani juris comunicatio*; e l'altra di Ulpiano: *Nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio individuam vitae consuetudinem continens.*

perchè equilibra l' uomo, e dà al corso de' suoi pensieri e delle sue passioni un indirizzo determinato, sereno, etico. L'amore, dunque, dev' essere la base della famiglia, affinchè essa giovi all'individuo e alla società, e adempia al suo scopo etico. La famiglia dev' essere il foco da cui le buone abitudini devono spandersi sulla società; dev' essere, come disse felicemente Rousseau, *la petite patrie par la quelle nous tenons à la grande patrie.*

La natura ha dato agli uomini le condizioni per formare la buona famiglia; ha ispirato uno de' più profondi affetti nel cuore dell' uomo e della donna, cioè l' amore reciproco, amore prepotente, gagliardo, immenso: ha creato un altro affetto potentissimo, quello tra genitori e figliuoli, tra fratelli e sorelle, tra parenti insomma. L' uomo, solchè ottemperi la sua volontà a questi sentimenti naturali, farà conseguire alla famiglia il suo scopo etico. Nel mondo pagano l'uomo aveva costituito la famiglia fuori la sua base naturale, e la società ne risentì i tristi effetti; e però una delle più sante opere del Cristianesimo fu quella di voler trasformare la grande società mediante la ristorazione della famiglia, riconducendola alle limpide sorgenti degli affetti naturali. L'affetto, dunque, è il centro di tutte le relazioni familiari; marito, moglie, genitori, figliuoli, avoli, nepoti, fratelli, sorelle devono formare una società con sue regole e sua gerarchia; ma di siffatta società la pietra angolare dev' essere l' affetto. Però tanto questo affetto può esser profondo e tenace quanto è concentrato e costante: ma tale non può essere se non trova nella costituzione della famiglia la condizione per esserlo. Or, la condizione principalissima è, che la famiglia abbia unità derivante dall' armonia de' vari suoi elementi. In cotesta unità deve lo spirito familiare sentire la sua continuità ed il vincolo tra il passato ed il futuro; il genitore dee sentire la contiuuazione di sè ne'suoi figliuoli,

com' egli è la continuazione de' suoi antenati. Ma l' unità della famiglia, che dev' essere nel tempo ciò che una linea indefinita è nello spazio, deve avere una esistenza giuridica, la quale non può derivare che da due elementi: libertà e proprietà individuale.

I membri della società familiare devono esser liberi, sendo la libertà il miglior nudrimento dell' amore. Libera la moglie come il marito; liberi i figliuoli come i genitori. Gerarchia, governo, ordinamento de' diversi membri da una parte, libertà di essi dall' altra. La famiglia degenere del paganesimo non ebbe libertà, e perdette il vero suo centro, ch' è l' affetto. Segno d' una certa libertà e indipendenza della moglie fu, nel mondo pagano, la dote. La quale non ha tracce nel diritto orientale, perchè da quello la moglie era considerata una proprietà del marito, che dava, invece, un prezzo per significare, ch' ei la comperasse. La dote apparve in Grecia come segno dell' indipendenza e libertà della moglie. In Roma il matrimonio rigoroso, quello che produceva la *conventio in manum viri*, sconobbe la dote; la quale apparve invece nel matrimonio libero, in cui la moglie restava indipendente e libera. Plauto volle distinta la concubina dalla moglie mercè la dote. Appresso il diritto romano fermò che la costituzione e la conservazione della dote fossero d' interesse pubblico: *Reipublicae interest, mulieres dotes salvas habere propter quas nubere possunt.* L. 1. D. *Sol. matr.* Il cristianesimo consecrò la libertà familiare mercè il principio dell' amore, e dell' uguaglianza: tutti siete liberi perchè tutti siete eguali. Il diritto germanico cercò di conseguirla mercè il sistema della comunione de' beni familiari. Le moderne legislazioni civili, avvicinate dalla civiltà a' principii naturali, ordinano la costituzione della famiglia sulla libertà de' suoi membri.

Ma alla saldezza dell' unità familiare la forza, che più

coopera, è la proprietà individuale. La quale nel circolo della famiglia si allarga e si espande; e tant' è maggiore il rafforzamento di questa, quant' è più intensa la espansione di quella. Essa aguzza la sagacia, stimola l' operosità, feconda l' industria del padrefamiglia; il che giova alla massima produzione. Costui vede nella sua proprietà il mezzo per diffondere gli agi nella sua famiglia, per nudrire, educare e istruire la prole; vede, più che altro, il mezzo per lasciare a questa, poi ch' egli sarà morto, il retaggio accumulato de' suoi lavori e della sua industria; pensiero che lo invoglia a' risparmi ed alla temperanza, e mantiene nel suo spirito una direzione costante al miglioramento ed all' aumento dell' attività individuale. Or, tutti questi vantaggi spariscono quando neghi la proprietà individuale; il padrefamiglia si svoglia e s'infingarda; a lui sfugge il mezzo di dimostrare la sua benevolenza verso i figliuoli; in questi i vincoli dell'affetto non sono fortificati dalla gratitudine; la famiglia diventa passeggiera e temporanea; il giorno che i figliuoli saran fatti adulti, e i genitori saranno morti, essa sarà sgangherata e sciolta per sempre, e di lei non avanzerà alcun ricordo, tranne quello, forse, d' essere stata sorgente di sventure alla prole infelice; gli affetti di famiglia si stemperano, ed alle virtù domestistiche si sostituiscono i vizi d' una vita ignava e corrotta. Tolga il cielo che le teorie de' comunisti, de' socialisti e de' collettivisti diventino una realità; chè alla catastrofe della proprietà individuale succederebbe immantinente quella della famiglia, e della società.

Se vuolsi, dunque, mantener salda l' unità della famiglia, uopo è consolidare e costituire razionalmente il principio della proprietà individuale. Ciò mi trae necessariamente a considerare la quistione della successione, la quale si annoda, per un verso, al principio della proprietà, e, per un altro, al sistema della famiglia.

Logica, sebbene falsa, è l' opinione, con la quale si combatte la successione da' comunisti, perchè è la conseguenza diretta della lor teoria; essi non ammettono successione perchè non ammettono proprietà individuale. Ma coloro che, pur ammettendo questa, negano la successione per la ragione che nessuna forza naturale — e quindi neppure la volontà — può agire al di là della vita, sconoscono la natura dell' uomo. Leibnizio disse: *testamento vero, mero jure nullius essent momenti nisi anima esset immortalis* (1). A questa sentenza rispose sdegnosamente Cristiano Tomasio, il consigliere segreto di Federico il Grande, dicendo: « Ciò senza dubbio è pietoso e sottile, ma merita d' esser detto piuttosto a persone che dormono anzichè a persone che son deste, quali noi siamo ». Ma se Tomasio avesse penetrato più addentro il pensiero di Leibnizio, non avrebbe profferito sì superbo giudizio. La sentenza filosofica di Leibnizio risponde ad un fatto costante della storia, qual' è, che il diritto di testare è stato negato del tutto o estremamente limitato nei tempi e nelle legislazioni dominate dal materialismo, dovechè è penetrato ne' costumi e nelle leggi de' popoli col progresso dello spiritualismo. L' uomo, checchè si dica, ha una irresistibile aspirazione continua a qualche cosa che oltrepassa i limiti dello spazio e del tempo. Il presente gli sfugge sempre, ed ei si slancia nell' avvenire, al quale non sa porre per limite il termine della sua vita. L'amore di famiglia sarebbe per l' uomo angoscioso, pieno di tedio, incompleto, se ei non si sentisse capace di protrarlo nell' avvenire e di eternarlo. Or, la successione porge a questa naturale ed inesauribile tendenza dello spirito un certo appagamento. Da questo pensiero è rischiarata la sentenza di Leibnizio; la quale a

(1) *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae* – Tomo IV. Parte III.

me sembra verissima perchè rivela un bisogno naturale ed etico dello spirito umano. Suppongasi, infatti, che la successione non abbia ad esserci, nè sotto forma di testamento nè *ab intestato*, perchè la morte estingue tutt' i dritti dell' uomo con la volontà che li crea, e perchè la comunità de' beni non può esistere che solamente per la durata della vita; suppongasi, quindi, che l' uomo sappia, dovere i suoi beni restar vacanti alla sua morte, per modo che o sieno abbandonati alla libera occupazione, o che devano appartenere allo stato per distribuirli a sua posta: e mi si dica se nell' animo umano potrà più fecondarsi l'energia del lavoro, la virtù della temperanza, l' affetto della famiglia, il sentimento della benevolenza. « Senza il diritto ereditario, dice Trendelenburg, mancherebbe alla sicurtà della famiglia un impulso naturale, mancherebbe alla famiglia colle cure dell' avvenire uno stimolo al lavoro, una grande leva dell' operosità, e il guadagno si sprecherebbe al godimento del momento (1) ». Chi nega la successione restringe il concetto dell' uomo nell' angusta sfera individuale; non iscorge ch' egli ha degli scopi a compiere al di là della vita individuale; distrugge il carattere etico della volontà, la quale deve comprendere il passato e l' avvenire, al cui suo scopo deve esser mezzo specialmente la proprietà, che, più d' ogni altra cosa, le può dare continuità storica. per tal modo il pensiero della morte si rende men funesto innanzi alla mente umana. Perciò Quintiliano disse: *Neque enim aliud videtur solatium mortis quam voluntas ultra mortem.* E Cicerone aveva già detto: *Quid procreatio liberoram, quid propagatio nominis, quid adoptiones filiorum, quid testamentorum diligentia, quid ipsa sepulcrorum monumenta, quid elogia significant, nisi nos futura etiam cogitare?* (Tusc.

(1) Opera citata – P. II. § 141.

quaest. I, c. 14.) Nè questo concetto fu mai espresso con più belle parole di quelle di Ugo Foscolo:

« Ma perchè pria del tempo a sè il mortale
Invidierà l'illusïon che spento
Pur lo sofferma al limitar di Dite?
Non vive ei forse anche sotterra, quando
Gli sarà muta l'armonia del giorno,
Se può destarla con soavi cure
Nella mente de' suoi? Celeste è questa
Corrispondenza d'amorosi sensi,
Celeste dote è negli umani; e spesso
Per lei si vive con l'amico estinto,
E l'estinto con noi, se pia la terra,
Che lo raccolse infante e lo nutriva
Nel suo grembo materno, ultimo asilo
Porgendo, sacre le reliquie renda
Dall'insultar de' nembi e dal profano
Piede del vulgo, e serbi un sasso il nome,
E di fiori odorata arbore amica
Le ceneri di molli ombre consoli.
Sol chi non lascia eredità d'affetti
Poca gioia ha dell'urna; e se pur mira
Dopo l'esequie errar vede il suo spirto
Fra 'l compianto de' templi Acherontei,
O ricovrarsi sotto le grandi ale
Del perdono d'Iddio; ma la sua polve
Lascia alle ortiche di deserta gleba
Ove nè donna innamorata preghi,
Nè passeggier solingo oda il sospiro
Che dal tumulo a noi manda natura. (1) »

(1) I Sepolcri.

Da ciò sorge la necessità razionale ed etica della successione; ond'è che da molti, massime dagli scrittori del secolo XVIII, Grozio, Barbeyrac, Puffendorfio, Wolff, e lor seguaci, la successione testata ed intestata venne fondata sul diritto naturale; quella come effetto della libertà di disporre della proprietà, e questa come effetto della presunta volontà del defunto. Alla qual dottrina si oppose il Montesquieu, dicendo che l'ordine delle successioni dipende da principii politici e civili (1): erronea sentenza che egli trasse dall'erroneo suo concetto di far derivare dalla legge il diritto di proprietà. Altri però potrebbe cadere nel medesimo errore di Montesquieu, movendo dalla ragione che l'autorità pubblica, per molti versi, interviene nella sfera del diritto ereditario e vi pone sue determinazioni; così, esso regola, in tutte le sue parti, la successione *ab intestato*, e nella testata limita, in certi casi, la libertà di disporre, per mantenere salva una parte dell'eredità ad alcune persone, da essa particolarmente indicate. Ma quando si consideri che al concetto della successione si riferisce quello della proprietà individuale, quello della libertà e dell'uguaglianza delle persone e della famiglia, quello del civile ordinamento di questa, e quello della sociale economia, è facile intendere che lo stato abbia il debito di dare alla successione un indirizzo nel quale si armonizzino tutti questi concetti pel fine di conseguire il maggior bene sociale. Questo però, anzichè far dire che la proprietà si origini da principii politici, conferma ch'essa scaturisce dal diritto naturale, in cui si riflette l'uomo individuo (libertà individuale) e l'uomo sociale (lo stato).

La proprietà individuale è il fondamento etico-giuridico della successione. Ma siccome essa si attiene alla persona singola

(1) *Esprit des lois* — Liv. XXVI, chap. VI.

ed alla famiglia, così questi due termini si presentano nella successione; quella sotto la forma della libertà individuale di disporre, questa sotto la forma di limitazione a siffatta libertà. Or, nella successione bisogna armonizzare questi due termini, distinguendo la successione intestata dalla testata. In questa predomina la libertà della persona, alla quale non può esser negato il diritto di disporre de' suoi beni, sia per le ragioni già dette, sia perchè la sua disposizione è l'effetto della sua volontà vivente, la quale, col testamento, non fa che sottoporre l'eseguimento della sua disposizione alla condizione della morte; non fa, cioè, che affermare il natural sentimonto della sua ¡mmortalità. Questa specie di successione nasce storicamente dopo la intestata, come effetto dello sviluppo della personalità; ma, nata ch'è, non si scioglie interamente da alcuni vincoli verso la famiglia, i quali son determinati dalle regole intorno a ciò che si chiamò Legittima o Riserva, consistente in unà limitazione alla facoltà di disporre in omaggio al diritto di famiglia, per equità verso i figli o altri più stretti parenti, e per evitare qualche strana o capricciosa disposizione del testatore. Il concetto di questa limitazione alla libertà di testare sta in mezzo a due opinioni estreme; l'una che nega affatto, l'altra che non limita affatto cotesta libertà: erronee entrambe, perchè la prima sagrifica interamente l'individuo e la proprietà alla famiglia, dovechè la seconda deifica l'individuo, a scapito della famiglia. Alcuni però, parte per ragioni morali parte per ragioni economiche, accettando l'opinione che intermezza le due estreme, desiderano che la limitazione si riduca a proporzioni più miti di quelle serbate nella legislazione giustinianea, nella moderna legislazione francese e in quelle che trassero esempio da questa. Checchè sia di ciò, certo è che tutte le legislazioni moderne, fuori quello degli Stati Uniti americani e d'Inghilterra, accolgono cotesta limi taztone per riguardo al principio dell'unità di fami-

glia ; ed anche , cred' io , per una ragione rilevata specialmente dal diritto romano; voglio dire la comproprietà familiare.

In Roma anche quando il *paterfamilias,* per effetto della sterminata *patria potestas* , parea che avesse infinita libertà di disporre per testamento (*uti paterfamilias legassit de pecunia tutelave suae rei* , *ita jus esto*) era legge che questo dovesse farsi ne' comizi calati , ne' quali la volontà individuale trovava un limite in quella del popolo. Ed era riputato demente il testatore che non considerava i propri figli. Ma quando poi sorse il soncetto degli *heredes sui et necessari* l' idea della comproprietà familiare si affermò nettamente; e restò ferma nella mente de' più illustri giureconsulti romani, tra' quali fu Paolo , il quale disse : *In suis heredibus evidentius apparet* , *continuationem dominii eo rem perducere, ut nulla videtur hereditas fuisse, quasi olim hi domini essent ut qui etiam vivo patre quodammodo domini existimabantur. Unde etiam filiusfamilias , sola nota hac adiuncta, per quam distinguitur genitor ab eo qui genitus sit. Itaque post mortem patris non hereditatem percipere videntur sed magis liberam bonorum administrationem consequuntur. Hac ex causa licet non sint instituti heredes , heredes tamen domini sunt, nec obstat, quod licet eos exheredare , quos occidere licebat.* Questa idea della comproprietà familiare armonizza vieppiù nella successioue i due termini , che in essa si hanno a conciliare , la proprietà individnale e la famiglia. Mitiga l' esclusivismo di quella, e rende questa più stretta , più compatta , più continua, più immanente ; ed agevola lo sviluppo del principio di comunanza fra parenti , il quale si converte in fine nel principio di uguaglianza. Impronta, insomma, alla proprietà individuale il carattere razionale , ch' essa deve avere , cioè di restare funzione autonoma della libertà personale , ma tendente ad espan-

dersi, come disse Aristotele, e a farsi comune nel circolo della famiglia.

Un' altra limitazione è stata apportata alla libertà di disporre per testamento, ed è il divieto di disporre in perpetuo e per lunga sequela di generazioni; onde la proibizione dei maggioraschi e de' fedecommessi, che erano le forme nelle quali cotesta illimitata maniera di disporre s' era rivelata nei tempi passati. Siffatta limitaziono può parere desunta meno da' principii del diritto che da quelli dell'economia. Imperocchè potrebbesi dire che, rispetto all' economia, è necessario che la proprietà sia libera quanto più è possibile por essere circolabile, essendo che dalla circolazione essa tragga forza a svilupparsi e a perfezionarsi; ciò che non può accadere quando è impaludata, e ristretta necessariamento nelle mani di alcuni; i quali, non avendo alcun interesse a megliorarla per la ragione ch' essi non ne sono che semplici usufruttuari, la riducono una specie di manomorta. Però coteste istituzioni non sono solamente contrarie all'economia ma eziandio al diritto ed all' etica. Infatti tutto ciò che nuoce alla prosperità pubblica è offesa contro la società, cioè contro il bene sociale, cioè contro il principio etico dell' uomo; nè può il diritto tollerare una disposizione che rivelasse un arbitrio irrazionale, come sarebbe quello di disporre per testamento senza tener presente nè un soggetto determinato nè un fine razionale a cui la propria eredità fosse indirizzata. Aggiungi che tanto il fedecommesso — istituto che dava al fedecommessario un semplice diritto di usufrutto e l' obbligo di tramandar la cosa ad altri eredi nella stessa condizione— quanto il maggiorasco —ch' era un fedecommesso graduale, successivo, perpetuo, fatto con lo scopo di conservare il nome e lo splendore d' un casato, e destinato per sempro al primogenito della famiglia — divenivano assolutamente de' privilegi da' quali restava offeso il diritto della libertà ed egua-

glianza delle persone; erano un limite alla benevolenza che il padrefamiglia avesse voluto esercitare verso i suoi figliuoli, un impaccio alla espansione della proprietà individuale, una via onde perpetuare un' aristocrazia senza sapere e senza virtù. Il che si rende più manifesto, considerando che non propriamente il diritto romano, ma il feudalesimo fu la causa di coteste istituzioni. Contro le quali, meglio che tutte le moderne orazioni, piacemi di ricordare le seguenti parole, che scriveva nel secolo passato il grande napolitano, Gaetano Filangieri: « Non ci è cittadino che abbia tre o quattrocento scudi di rendita, che non istituisca un maggiorato. Egli crede di nobilitare la sua famiglia con una ingiustizia autorizzata dalla legge e dal costume de' grandi. Il numero de' non proprietari si aumenta intanto sempre di più: le sostanze si riuniscono nelle mani di pochi, e quelle stesse leggi che sostengono le primogeniture e le sostituzioni, credono di poter incoraggiare la popolazione con una tenue esenzione accordata dall' *onustà* del padre. Esse formano un vulcano, e pretendono quindi d' impedirne l' eruzione con un argine di vetro. Il primo passo dunque che dovrebbe darsi per moltiplicare il numero de' proprietari e per ismembrare queste grandi masse che innalzano la grandezza di pochi su la rovina di molti, sarebbe di abolire le primogeniture ed i fedecommessi, che paiono due istituzioni fatte espressamente per diminuire nell' Europa il numero de' proprietari e degli uomini (1) ».

Ma la successione dove prepondera largamente il principio della famiglia è la intestata. E non può essere altrimenti; perchè, mancando la disposizione testamentaria, le persone che hanno maggior titolo a succedere per ragioni etico-giuridiche ed economiche, sono quelle che al defunto erano strette da legami di parentela. Ho detto per ragioni

(1) Scienza della Legislazione. L. 2, cap. 4.

etico-giuridiche, perchè solo i parenti possono addurre in sostegno del loro diritto di succedere l' argomento della presunta volontà del defunto in loro vantaggio e quello d' un certo diritto che lor viene dal principio della comproprietà familiare; i quali due argomenti vengono sorretti dall' idea fondamentale sopra cui deve impernarsi l' organismo della famiglia, cioè quella della sua unità ed immanenza. Ho detto per ragioni economiche, perchè se tu togli dal seno della famiglia il diritto de' parenti alla successione intestata, quello che dicesi spirito di famiglia illanguidisce e muore. Ora, è troppo facile intendere che lo spirito di famiglia sia una delle principali cause della produzione e della conservazioue della ricchezza; chè un uomo, per assicurare l' esistenza de' suoi figliuoli, non cura stenti e privazioni, e non tralascia lavori. Si potrebbe, insomma, ripetere qui tutte le ragioni economiche, per sostenere la successione intestata fra parenti, le quali si adducono quando si vuol dimostrare che la maggior prosperità della ricchezza deriva non dal sistema della comunione de' beni, ma sì da quello della proprietà individuale. Nondimeno, per quanto la successione intestata abbia fondamento in così salde ragioni, per quanto possa invocare l' autorità veneranda della storia di tutt' i tempi e di tutt' i luoghi, per tanto, ne' tempi moderni, neppur essa, che pareva una delle cose più incrollabili, è rimasta intatta; essendosi preteso che la morte — ripeto il pensiero dell' abate Raynal — toglie all' uomo tutto ciò ch' era dipendente dalla sua volontà. Dei suoi beni egli ha goduto durante la vita; morto che egli è, cotesti beni, devono appartenere al primo che se ne impossesserà. Ecco la natura.... — Ma qual natura, perdio, è questa che voi invocate? Ma credete da senno che sia cosa naturale togliere a' figliuoli, allorchè il padre muoia, i beni che costui ha posseduto durante la vita accumulati da' suoi risparmi, e dalla sua astinenza?

ovvero credete che sia cosa naturale spegnere nello spirito di famiglia quel sentimento di unità, e di continuità che dalla successione è alimentata? Non vi accorgete che questi son delirii di mente inferma?

Ma noi — si dirà — combattiamo la successione intestata de' parenti in omaggio al principio di espansione, che la proprietà individuale deve avere, e per conseguire la civile uguaglianza.—Rispondo che voi, invece, distruggete la proprietà individuale, surrogandole un comunismo selvaggio, se dite che i beni vacanti debbono appartenere a' primi occupanti, o un socialismo arbitrario, se dite che i beni hanno ad andare allo stato, il quale poi li dovrà distribuire; voi distruggete la famiglia, perchè le togliete il cemento della sua vera saldezza, le spegnete lo spirito di unità, le rallentate i vincoli, la rendete una combinazione momentanea e passeggiera; voi non solo non conseguite, ma vi allontanate dalla civile uguaglianza, la quale non risulta dalla eguale spartizione de' beni, ma dall'aumento della produzione e della ricchezza: due cose che la spartizione de' beni ereditari fuori la cerchia della famiglia, anzichè fecondare, ammiserisce e distrugge.

Per la qual cosa, la successione intestata tra parenti, mentre è l'effetto della proprietà individuale, è eziandio un mezzo per consolidare l' unità della famiglia, e per agguagliare i membri di questa. Ma si deve aborrire da alcuni errori, da' quali essa è stata viziata. Alcune legislazioni, massime quelle ch' erano dominate da' principii del feudalesimo, aveano statuito che la distribuzione de' beni ereditari della successione intestata dovesse esser fatta inegualmente anche tra coloro che, rispetto al defunto, trovavansi nello stesso grado di parentela, com'erano i figliuoli rispetto al genitore. Da che sorsero i privilegi della primogenitura e della mascolinità. Due pregiudizi han sorretto la primogenitura; l' uno è quello di mantenere lo splendore della famiglia—sentimento che si ri-

ferisce al principio degli ordini oligarchici; l'altro è quello di mantenere la grande proprietà, la grande coltura, che, secondo alcuni, è necessaria alla massima produzione della ricchezza agraria. Due pregiudizi irragionevolissimi, sia perchè i figliuoli sono perfettamente eguali innanzi all' affezione paterna, dalla quale dee derivare il lor dritto a succedere *ab intestato*, sia perchè il principio oligarchico è contrario del tutto alla libertà ed uguaglianza civile del cittadino, sia, infine, perchè il principio economico, che la grande proprietà sia causa della massima produzione, se si prende assolutamente, è falso, potendo, secondo i siti, secondo la vicinanza alle città e secondo altre circostanze, esser molte volte causa della massima produzione la piccola proprietà; oltredichè non è punto assoluto il principio che la spartizione della ricchezza ereditaria neghi, per sua natura, l'esistenza della grande proprietà. Nè meno ingiusto è il privilegio della mascolinità, mercè cui veniva negato alla donna, in tutto o in parte, il dritto di partecipare, come i maschi suoi parenti d' ugual grado, alla eredità familiare. La donna, se nubile, ha bisogno come i maschi, e forse più di questi, de' soccorsi familiari; se moglie, ella distrarrà dal patrimonio de' fratelli ciò che le mogli di questi vi apporteranno. Ma sopra ogni altra ragione sta quella, che la differenza del sesso non cancella ne' figliuoli la loro uguaglianza rispetto a' genitori. Il razionale ordinamento, dunque, della distribuzione de' beni nella successione intestata dev'essere regolato da' due principii, che già le moderne legislazioni hanno accolto; cioè, 1° i parenti del grado più vicino al defunto escludono quelli del grado più remoto; 2° uguaglianza di quote tra' parenti dello stesso grado.

Questo secondo principio, specialmente, forma uno de' vanti incontrastati della rivoluzione francese dell' 89; la quale atterrò con gli altri anche questi privilegi. Mirabeau, il grande avversario di tutt' i privilegi e di tutt' i privilegiati, volle

che la maggiore uguaglianza regnasse nelle famiglie, e che si seppellissero « ces lois corruptrices qui semaient les haines où la nature avait créé la fraternité (1). « E altrove: » Il n'y a plus d' *aînés*, plus de privilégiés dans la grande famille nationale ; il n'en faut plus dans les petites familles qui la composent. L'inégalitè du partage appelle l'inégalitè des soins paternels, celle même des sentimens et de la tendresse. L'éducation domestique, pour être bonne, doit être fondée sur les principes d'exacte justice, de douceur et d'ègalité. » Il codice francese accolse pienamente questi principii, e, sul suo esempio, i codici civili del secolo XIX li hanno anche consacrati. Cotesti codici, animati dal principio di fondare da una parte la proprietà individuale e dall'altra l'uguaglianza civile delle persone tanto nelle relazioni individuali quanto in quelle della famiglia, si son tenuti lontani da quell'altro errore, appalesatosi ne' tempi passati, di far tornare i beni ereditari a quelle stesse sorgenti da cui eran derivati, per la massima : *paterna paternis*, *materna maternis.* Secondo i nuovi codici i beni paterni e materni sono nella famiglia non confusi e mescolati, ma accomunati così da formare un patrimonio improntato dal carattere di unità, il quale fa sperdere la diversità delle sorgenti da cui è derivato ; per modo che, apertasi la successione, esso effigia una totalità, che dev' essere spartita e distribuita sotto non altra norma che quella della prossima parentela, sia che questa si trovi nella linea paterna o nella linea materna, sia che si trovi ugualmente in ambe le linee. Da che il legislatore italiano ha tratto l'art. 722, modellato sull'art. 732 pel codice francese, redatto ne' seguenti termini: « La legge nel regolare la successione (legittima o intestata) considera la prossimità della parentela, e non la prerogativa della linea nè la origine de' beni, se

(1) Discorsi postumi di Mirabeau sopra *L'Égalitè des Partages.*

non ne' casi e ne' modi dalla legge stessa espressamente stabiliti ».

Non potendo allungarmi di più sopra questo vasto soggetto, per le brevi proporzioni nelle quali mi son proposto di contenere questo mio scritto, posso ora esser sicuro, se non altro, di ciò, che le cose dette abbiano dato, se non una dimostrazione compiuta, almeno una prova bastevole, che la proprietà individuale consolida nella sfera del diritto privato la libertà e l' uguaglianza civile delle persone.

CAPO VI

COME LA PROPRIETÀ INDIVIDUALE CONSOLIDI L'UGUAGLIANZA CIVILE NELLA SFERA DEL DIRITTO POLITICO

Si è provato bastevolmente che le persone attingano forza, per la loro libertà ed uguaglianza, nella sfera del diritto privato, dalla costituzione della proprietà individuale. Ciò pone la base al discorso che ora si deve fare per provare che la libertà e l'uguaglianza traggano dalla stessa sorgente la forza di consolidarsi ed affermarsi nella sfera del diritto politico. E si vedrà, che la più razionale organizzazione dello stato non può esser conseguita senza la costituzione della proprietà individuale; e che l'autorità civile procede dall'autorità naturale congenita e primitiva nell'uomo, cioè che il diritto sociale emerge dal diritto privato.

Il diritto politico ha pure il suo ideale, che consiste nell'affermazione dei diritti naturali dell'uomo nella convivenza sociale, e quindi nella costituzione dello stato, fatta per tal guisa, che le riesca di consolidare e garentire que' dritti; sì che in essa l'uomo ritrovi il suo complemento, e da essa attinga forza, sicurezza ed ordine per la esplicazione delle sue facoltà in armonia con quelle degli altri esseri sociali. Il diritto politico è, dunque, il diritto naturale applicato all'uomo in grande; è il diritto dell'uomo individuo esteso all'uomo sociale, ossia al cittadino, ossia alla società, ch'è l'aggregato

di molti cittadini, ossia allo stato ch' è l'istituto destinato ad armonizzare la plurale volontà di questi, i quali sono le parti, di cui esso dee raffigurare il Tutto. Or, come la libertà è nell' uomo individuo la qualità essenziale del suo essere etico-giuridico, così, quando dall' uomo individuo si passa a costituire l' uomo sociale, devesi prendere a base lo stesso principio della libertà; dal che deriva che questa è il razional fondamento del diritto politico, e, per conseguente, della costituzione dello stato. Ma non basta che il diritto politico prenda la libertà a suo fondamento; il suo còmpito precipuo è di ordinarla. Ordinare la libertà degl'individui, raccolti in società, non significa restringerla, ma darle tutta la razionale estensione, cioè estenderla fin là dove vien consentito dalla legge morale, e dove s' incontra nelle legittime sfere della libertà razionale degli altri; e significa ancora che la dev' essere aiutata, garentita, difesa. Ma tutto ciò richiede che assorga una potestà dalla quale sia data direzione, garentia, sicurezza alla libertà degl'individui congregati in società; non essendo possibile ordinarli altrimenti. Libertà e autorità, sono due termini correlativi; alla libertà etica corrisponde l' imperativo della morale; alla libertà giuridica quello del diritto, il quale nelle convivenze sociali, s' incarna nello stato. Sono due termini rappresentanti i due poli dell' armonia sociale; la libertà rappresenta il vario, l' autorità l'uno. L'ideale del diritto politico sta nel concordare questi due termini in guisa che la libertà non iscemi e l' autorità non trasmodi, nè che la libertà trasmodi e l'autorità scemi.

Ma l'armonia di questi due termini non è possibile se l'autorità dello stato non sia un' emanazione diretta ed immanente della coscienza giuridica della società. Imperocchè se tu dài a tale potestà altra origine, ella sarà astratta, artifiziale, posticcia. Il diritto, che deve dar vita alla potestà dello stato, dev' essere vivente e concreto; deve, cioè, non

essere l'astratta idea del giusto, ma il giusto appreso, determinato, incarnato dalla volontà generale della convivenza sociale. E però ciascuno stato ha una propria fisonomia, non già perchè il principio razionale del giusto possa essere diverso secondo i singoli stati, ma perchè ogni principio razionale, che s'incarna, assume qualcosa d'individuale, un peculiar colorito, secondo che viene incarnato da uomini o società diverse. Nella sovranità dello stato devesi riflettere la giuridica volontà generale della società, altrimenti essa è senza contenuto concreto e reale, e la libertà de' cittadini è senza efficacia. Da ciò deriva il principio che, dell'esercizio della sovranità dello stato dev'essere principale costitutivo la volontà de'cittadini, sia perchè ciò costituisce la più alta funzione della lor libertà, sia perchè la maggior tutela di questa emerge appunto dalla partecipazione diretta e immanente de' cittadini alla detta sovranità, sia, infine, perchè essi vi apportano il sentimento vivo delle aspirazioni sociali. Il quale principio forma l' essenza del governo democratico che, tra le varie forme di politici reggimenti, è quella che più si avvicina al tipo ideale. È la forma che riesce più acconcia delle altre ad armonizzare la libertà de'cittadini con l'autorità dello stato, perchè pone a fondamento il principio, che i membri della società civile devono essere, come sono per natura, liberi ed uguali; esige che esista una sovranità, la quale non esprima la volontà assoluta d'un solo, o di pochi, o della totalità numerica de' cittadini, ma la volontà razionale di questi, cioè non il numero delle volontà, ma la forza del maggior senno sociale; e stabilisce che, in forza di questo criterio, i cittadini rappresentati da'lor migliori uomini partecipino all'esercizio della sovranità dello stato, come ad un'opera cui essi soltanto sono interessati, e della quale devono essi stessi assumere la responsabilità. Libertà, uguaglianza, sovranità popolare; ecco l'essenza del razionale governo democratico, ecco l'ideale del diritto politico.

Ora io dico, che il fondamento di questo governo e di questo ideale, è la proprietà individuale. Ripeto, dicendo questo, la sentenza di Giambattista Vico, che il censo è il fondamento delle repubbliche democratiche (1). Conviene, dunque, dimostrare che la proprietà individuale sia anche il fondamento della libertà ed uguaglianza nella sfera del diritto politico e della sovranità popolare; ossia che la vera democrazia, cioè il governo che assume a principio fondamentale l' uguaglianza civile de' cittadini, poggi sopra di essa. Dalla qual dimostrazione ci si farà palese l'intimo rapporto che hanno, rispetto al giure politico, il diritto di proprietà e quello di uguaglianza.

Facile, dopo le cose dette innanzi, riesce il dimostrare che dell' uguaglianza delle persone, nella sfera del diritto politico, sia fondamento la proprietà individuale. Imperocchè, già s' è detto, che, nella sfera del diritto privato, il diritto della civile uguaglianza ha radice in quello della libertà delle persone, la quale vien sorretta dal diritto della proprietà individuale. E però, come la libertà e l'uguaglianza del diritto politico non possono essere, in sostanza, che le stesse del diritto privato, salvo la diversa lor determinazione, così la proprietà individuale s' attiene alla libertà ed uguaglianza e nella sfera del diritto privato, e in quella del diritto politico. La prova evidente di ciò si trae dal considerare il contenuto concreto della sovranità popolare, ch' è il principio fondamentale della democrazia. Infatti, tra le condizioni essenziali di essa ve ne ha due, che sono le principali; dritto al suffragio, dritto a partecipare all' autorità pubblica, che sono il *jus suffragii* ed il *jus honorum* del diritto pubblico de' romani. Ciò vien confermato dalle dotte parole di Giambattista Vico, le quali spiegano la sua sentenza testè enunziata: *Ex tutela*, *dominio*,

(1) Principii di scienza nuova. L. II.

libertate (che sono i tre sommi dritti da lui messi a base dell'autorità naturale) *tres rerumpublicarum formae merae ortae, Optimatium, Regia, Libera.* — Optimatium *respublica nititur tutela ordinis, qua primum fundata est, ut supra disseruimus, ut soli Patricii habeant auspicia, agrum, gentem, connubia, magistratus, imperia, et apud gentes sacerdotia.* — Regia *eminet unius dominatu, et summo ac maxime libero apud eum unum omnium rerum arbitrio.* — Libera *celebratur aequalitate suffragiorum, libertate sententiarum et aequo omnibus ad honores vel summos aditu: qui aditus census est, seu patrimonium* (1). Laonde il dritto de' cittadini al suffragio, cioè, come ora si direbbe, all' elettorato politico, ed il diritto all'autorità pubblica costituiscono l'essenza di quel governo, nel quale le leggi devono essere l'espressione della volontà generale del popolo, e la esecuzione loro dee venire affidata a que' cittadini che ne hanno la capacità. È a questa forma di governo che il Vico dà il nome di repubblica libera: *In rebuspublicis mere liberis omnia legibus proprie dictis, quae sunt jussa populi, peraguntur* (2). È, in altri termini, quel governo, alla cui potestà han dritto di partecipare tutt' i cittadini; quello che esprime la più razionale delle forme politiche, e che è atto ad effettuarsi quando i cittadini hanno la consapevolezza dei lor dritti; e però è la forma apparsa, come lo stesso Vico dimostra, più tardi delle altre. *Sed ut in homine prima extitit sensuum tutela, deinde affectuum libertas, tandem dominium rationis: ita in vita generis humani, prima extitit respublica optimatium, quae tutela ordinis constat.... Deinde respublica affectuum liberorum, nempe Regnum merum, Dominatus, Tyrannis... Postremo nata respublica*

(1) De u. u. j. p. et f. u. CXXXVIII.
(2) Eod. CXLI.

rationis et legum... ad instar Rationis aeternae... unde omnium tardissimae respublicae liberae natae sunt. Namque ea forma est omnium maxime excogitata, quia praestantis acuminis est intelligere genera rerum, ex quibus leges propriae dictae conciperentur (1). La condizione essenziale, dunque, del governo razionale è, secondo l'illustre filosofo napoletano, l' uguaglianza tanto del dritto al suffragio quanto di quello all' autorità pubblica: *aequalitate suffragiorom — aequo omnibus ad honores aditu.* E però l'uguaglianza è l'idea fondamentale della razionale democrazia, o per dirla con una bella locuzione dello stesso Vico, della *respubblica rationis.*

Ma per quali ragioni la proprietà, ossia il censo o il patrimonio, come dice il Vico, è il fondamento del razionale governo democratico? Ci sia lecito di rispondere prima in rispetto alla quistione del suffragio, o dell'elettorato politico, e poi in rispetto alla partecipazione de' cittadini alla pubblica autorità.

Tutt' i cittadini d' una comunanza civile hanno il diritto di esser governati da leggi, cui han dato direttamente od indirettamente il loro suffragio. Questo è principio fondamentale del governo libero e secondo ragione. L' elettorato, dunque, non è una funzione, nè, come disse Palmerston (2), un mandato che viene all' elettore dalla comunità; ma è l'esercizio d' un dritto naturale. Onde segue che non è punto contraria a ragione la teoria del suffragio universale; che anzi non indugio a dire che in essa risiede l'ideale dell'elettorato. Noi però vogliamo schivare tutte le dispute che si sono affollate intorno a questo soggetto, non potendo in questo luogo discor-

(1) Eod. CXLIV.

(2) Vedi la tornata della Camera de'Comuni del 21 giugno 1864, nella quale Palmerston rispose ad una mozione presentata dal deputato Berkeley.

.rerne di proposito; diremo solo, ed in breve, ciò ch'è strettamente necessario al nostro assunto.

Partendo dal principio che l'elettorato è l'esercizio d'un dritto naturale, non può essere negato un altro principio, indispensabile all'esercizio d'ogni dritto naturale; ed è, che per esercitarlo bisogna averne la capacità. Certo è errore il dire, come fanno molti, che, sol perchè i cittadini hanno da natura questo dritto, lo possano assolutamente esercitare. Ciò non si direbbe di alcun altro dritto naturale, e molto meno si dee dire di questo, ch'è uno de' più solenni che i cittadini hanno. Quegli stessi, che seguono cotesta sentenza, sono costretti a fare eccezione pe' fanciulli, e molti di loro anche per le donne, e per non so quale altra categoria di persone. Dunque il loro suffragio non è propriamente universale, come lo proclamano. Ma è del pari errore il dire che il censo reale sia il fondamento unico della capacità elettorale, stimandosi che solamente il patrimonio dia al cittadino indipendenza, spirito di conservazione e le altre qualità che lo rendano capace di esercitare il suffragio. Tra questi due errori c'è da trovar la via per arrivare al vero, se si consideri che la capacità dell'elettorato dee fondarsi, in primo luogo, sull'adeguata intelligenza del cittadino per intendere, almeno in certa maniera, gli effetti di quel suo dritto; in secondo luogo, sopra un certo suo interesse, sia pur minimo, che la cosa pubblica venga governata nel miglior modo; ed in terzo, sopra una certa garentia della indipendenza personale. Or, di tutte e tre queste condizioni la base migliore, oltre l'età matura, è la istruzione, essendo questa il titolo più ragionevole per presumere che non solo s'intenda il valore dell'uffizio dell'elettorato politico, ma che si abbia interesse all'ottimo governo del proprio paese, verso del quale la cultura accresce negl'individui l'amore, e che si abbia quella indipendenza di animo la quale dalla cultura suole per ordi-

nario derivare. Onde, la migliore opera, che da' fautori del suffragio universale si può compiere, non consiste nel proclamarlo soltanto, ma nel promovere la generale istruzione popolare; cosa a cui non sogliono essi badare con quella stessa sollecitudine, con la quale predicano che ci ha da essere il suffragio universale.

Solo allora che la istruzione non è sufficiente a far presumere la capacità elettorale, uopo è ricorrere a qualche altro elemento, per avere come un segno esterno, dal quale possa quella essere, in certa guisa, argomentata. E siccome la istruzione in una nazione, massime se non ancora è avanzata nella civiltà, non è qualità del maggior numero de'cittadini, così l'uso di qualche segno esterno, per argomentare la capacità elettorale, diventa necessario e comune. Ma dei segni esterni di tal sorta quello che la storia de' popoli liberi, antichi e moderni, ci ha presentato è il censo, ossia la proprietà individuale. Il censo è parso un indizio evidente, se non di certa istruzione, almeno di sviluppo delle proprie attività personali; è parso un elemento che garentisce nelle persone una certa indipendenza di carattere, la quale rende imparziali le lor deliberazioni, e dà al cittadino il sentimento dell'autonomia personale, onde deriva l'indipendenza del voto; è parso, infine, che le persone fornite di censo abbiano un vivo interesse per la buona amministrazione, specialmente dal lato finanziario ed economico, dovendo esse contribuire con la lor pecunia a' mezzi di cui lo stato ha bisogno; ciocchè fece dire a Stuart Mill « essere importante che l'Assemblea la quale vota le imposte generali o locali, venga eletta esclusivamente da coloro che pagano una porzione di queste imposte. Quelli che non pagano imposte, disponendo co' lor voti del danaro altrui, hanno tutte le ragioni per esser prodighi, e nessuna per essere economici. Trattandosi di danaro ogni potere di votare, dato a chi non ne possiede, è una violazione del prin-

cipio fondamentale del governo libero (1) » Lascio stare l'esagerazione, che in questa sentenza può essere notata; e dico che, contemperata quest' ultima ragione con le precedenti, il censo, come criterio di capacità elettorale, è largamente giustificato. E però si deve inferire che per l'esercizio del suffragio politico la capacità dee venire, in gran parte, dall'elemento della proprietà individuale.

Alcuni, leggendo queste mie parole, diranno che siffatto principio ripugna al governo libero e democratico; che tende invece ad innalzare il sistema delle aristocrazie; che nega la base della sovranità popolare; che uccide la libertà e l' uguaglianza ; che sagrifica lo spirito alla materia, la ragione al senso; ed altre chiacchiere di tal sorta. Ma se costoro, anzichè vociare, pensassero serenamente un istante, vedrebbero forse che quel principio, se è bene inteso, può dare a' governi liberi e democratici la consistenza, di cui spesso mancano, appunto per tener dietro a quelle ed altrettali chiacchiere. Il censo è la proprietà individuale intesa non come dominio solo sulla terra, ma sopra tutto ciò che ha un valore prodotto dà uno sforzo umano, ossia dal lavoro; dove esiste un valore, lì c' è proprietà, e quindi ci è censo. Cosicchè hanno censo il proprietario del suolo ed il mezzaiuolo, o fittuario, il padrone d' una casa ed il possessore d' un capitale, chi ha beni immobili o mobili e chi presta il lavoro, chi possiede vasto o piccolo tenute e chi ha navi mercantili, fabbriche industriali, ecc.. La fonte del censo, dunque, non è una soltanto, ma sono tutte quelle stesse della ricchezza in generale, cioè la terra, il capitale, il lavoro, la scienza; fonti che tanto più si allargano e diventano copiose, quanto più si afferma il principio della proprietà individuale, causa unica dello stimolo potente per cui la ricchezza si mol-

(1) *Du Gouvernement Représentatif* p. 200, traduzione di Dupont Wite.

tiplica e si rende universale. Onde segue che gli uomini sentono la loro uguaglianza pel dritto, che hanno, d'acquistare la ricchezza in quella misura che a ciascuno è consentito dalla sua capacità, dalla sua solerzia, dalla sua virtù, e da altre condizioni accidentali, che, senza distruggere l'uguaglianza di dritto, attestano la necessità delle ineguaglianze di fatto. Il censo, dunque, fondato sulla proprietà individuale, così intesa, non restringe, come da molti si crede, la capacità elettorale, ma, invece, l'allarga e la garentisce, e consolida l'uguaglianza de' cittadini rispetto all'esercizio del maggiore dei suoi dritti politici. Ed a chi dicesse che il censo, inteso in tal modo, non garentisce l'interesse di molti elettori ad una non prodiga amministrazione, per la ragione che si può aver censo senza però pagare imposte; si risponde, anzi tutto, che col sistema delle imposte indirette è difficile trovare, anche tra' più miserabili, chi non contribuisca, in una certa maniera, alle pubbliche gravezze; oltracciò ci conviene, per conciliare effettivamente il principio d'un censo reale, quando manchi la istruzione manifesta, col principio del suffragio universale, costituire in guisa il sistema tributario da farlo discendere, sotto forma visibile, sino alle classi più povere.

Il perchè mi pare lecito conchiudere che il suffragio universale, fuori dei casi in cui la capacità elettorale viene attestata dalla istruzione, deva aspettare il suo sviluppo dal censo, ossia dalla proprietà individuale, da cui, insieme con la ricchezza, si svolge l'autonomia delle persone, e, per conseguente, la loro uguaglianza. Il dritto del suffragio, se non è esercitato da coloro che ne hanno la capacità o per effetto della istruzione o per effetto del censo, diventa la forza del numero contro quella della ragione, l'arma dell'ignoranza contro l'ingegno, della barbarie contro la civiltà, delle plebi incoscienti e tapine contro le classi colte; diventa, insomma, il mezzo violento per violare il razionale principio di rispet-

tare fra gli uomini le loro ineguaglianze materiali. L'istruzione od il censo determinano quella capacità di suffragio, la quale pone il razionale fondamento agli ordini della vera e civile democrazia. Ed è solo per amor di brevità ch'io tralascio qui di ragionare d'un'altra idea, sostenuta da alcuni scrittori e applicata da parecchie costituzioni, cioè quella di dare nelle deliberazioni un valore superiore a' voti che rappresentano il sapere e la ricchezza (1).

La partecipazione de' cittadini alla pubblica autorità ch' è un altro pernio del governo libero, trae forza anche dalla proprietà individuale. E ciò per due principali ragioni; l'una, che la ricchezza sveglia e aguzza negli uomini il desiderio d'esercitare autorità; l'altra che, avendosi il dritto di esercitare questa, si ha il mezzo per preservare la privata e la pubblica ricchezza da esorbitanti aggravi da parte dello stato.

Se il più civile de' governi è quello, nel quale, come Aristotile disse sin da' suoi tempi, un maggior numero di cittadini è ammesso al godimento de' dritti politici, e partecipa al governo della cosa pubblica (2); devesi riconoscere che il salire in autorità, il governare, il dar leggi alla patria, non è pe' cittadini un'ambiziono ma un giusto e razionale desiderio

(1) A conferma di questo principio, Roberto de Mohl riferisce un curioso aneddoto. L'illustre giureconsulto e statista americano, Story, narrava spesso il fatto seguente: — Un giorno io montai in vettura per andare a prendere parte ad un voto universale sopra una modificazione della costituzione. Per via ebbi la curiosità di domandare al mio cocchiere, un Irlandese naturalizzato, com'egl' avrebbe votato. — Io voterò per la modificazione — diss'egli. — Ed io contra — risposi io; e poichè i nostri voti si annulleranno l'un l'altro, non affatichiamo inutilmente i cavalli, e ritiriamoci. — Per tal modo, osserva de Mohl, il voto dell' uomo più competente del paese viene annullato da quello d'un uomo mezzo selvaggio. —

(2) Trattato della Politica L. III e IV.

quando eglino si preparano l'animo e la mente, quando la cultura, l'educazione e la ricchezza, ch'avranno acquistato, facciano loro intendere l'altezza dell'uffizio, cui aspirano, e li pongano in istato di esercitarlo senza privato interesse, e con imparzialità. Ma a questo grado saranno tratti principalmente dalla ricchezza, chè anche l'istruzione, scompagnata da questa, non è bastevole; essendo difficile che badi alla cosa pubblica con grande interesse e virtù colui che è costretto a provvedere cotidianamente al suo sostentamento. Ma già mi par d'udire chi esclami: dunque è solo la ricchezza il titolo per partecipare all'autorità pubblica? Questo é il principio d'una nuova aristoctazia; è il preludio d'una nuova feodalità; è l'alito avvelenato d'istituzioni contrarie alla ragione, alla libertà, all'uguaglianza, agli ordini, insomma, della democrazia.

Un po' di calma, signori; e fatemi dire alquante mie ragioni. Io dico, dunque, che il miglior titolo per partecipare al governo della cosa pubblica è la ricchezza, perchè mi pare che, per fare ciò, si richieda onesto desiderio di farlo, cultura sufficiente, educazione opportuna, indipendenza d'animo, tirocinio in certi studi e abitudini peculiari: tutte cose, che non possono, mi pare, esser conseguite senza una bastevole ricchezza. Dunque, questa non è titolo per sè stessa ad esercitare autorità, ma è argomento per ottenere facilmente quelle condizioni. In questo mondo le aristocrazie ci hanno ad essere fino a quando gli uomini avranno inegual potenza a sviluppare le loro facoltà individuali; cioè, mi pare, fino a quando gli uomini saranno uomini. Il senno sta nel formare l'aristocrazia più razionale, la quale (non lo dico io solo) dev'esser quella dell'ingegno, ossia quella del sapere. Ma siccome per acquistare il sapere in questo mondo si richiede non solo capacità, ma anche ricchezza (onde Pietro Giordano dicea che una delle condizioni per addivenire buon letterato

sia una sufficiente ricchezza*), così di questa razionale aristocrazia io non dico che la ricchezza debba essere l'essenza, ond'è che non avrebbero i ricchi ignoranti il dritto di esercitare l'autorità pubblica, ma ne dev'essere, volere o no, una delle principali condizioni. Per rendere l'autorità pubblica partecipabile a tutti indistintamente sarebbe necessario agguagliar tutti tanto in ordine alla ricchezza quanto in ordine all'ingegno. Provatevi a farlo in ordine alla prima, e se vi accadrà di riuscire a qualche cosa, questa sarà non la elevazione ma l'abbassamento di tutti alla condizione pressochè di schiavi, come innanzi ho dimostrato, e come con un briciolo d'intelligenza si può di leggieri intendere. Quanto poi ad uguagliare l'ingegno ed il sapere, la prova ancora non s'è fatta; vi sfido a farla, se vi piace, e poi ne ragioneremo. Nè queste idee mirano a ristorare gli ordini feodali. Se lo dite, si vede che la vostra mente è abbagliata, e io non ci ho che fare. La feodalità, che pure, come il patriziato romano, ha avuto nella storia la sua ragione di essere, teneva a fondamento un principio, tra gli altri, assolutamente contrario a quello che io ho cercato di sostenere in questo mio scritto, cioè che tutti gli uomini non avessero ugualmente dritto alla proprietà; e però era un'aristocrazia immobile, che violava il dritto della proprietà individuale, e, per conseguente, quello dell'uguaglianza giuridica delle persone. Ecco perchè la civiltà moderna l'ha fulminata. Invece l'aristocrazia dell'ingegno, che pure della ricchezza ha bisogno, come questa ha bisogno di quello, pone a fondamento della costituzione sociale il principio, che tutti gli uomini hanno ugual dritto alla proprietà, ma ciascuno deve esercitarlo secondo le sue potenze individuali; essa quindi non è esclusiva, non è serrata in un cerchio di ferro, ma è espansiva, libera, aperta a tutti; è l'uguaglianza di dritto, che non conculca, ma rispetta l'ineguaglianza di fatto. Quest'aristocrazia è di accordo con la

vera democrazia. Imperocchè questa, mentre è universale, cioè che ogni ceto e ogni individuo dee parteciparne secondo la tenuta e la capacità sua, consacra il principio che l'ingegno è il sovrano naturale; mentre essa è accomunatrice di quelle classi sociali, che ne' tempi addietro erano divise, e contrarie d'interessi, di pensieri e di costumi, mantiene la razionale prevalenza di quelle che, per cultura e per civiltà soprastano alle altre, promovendo però in queste la loro elevazione, ed il loro avvicinamento alle superiori. Or l'aristocrazia del sapere, ossia la elevazione dell'ingegno, è ciò che si accorda con i fini della razionale democrazia, la quale non trova la sua forza nella prevalenza del numero, ma in quella dell'ingegno. La democrazia vera è quella che non trascura gl'individui in omaggio alla moltitudine delle masse « le quali — diceva, scherzando, il Leopardi — che cosa sieno per fare senza individui, desidero e spero che me lo spieghino gl'intendenti d'individui e di masse che oggi illuminano il mondo (1) » Ed il Gioberti dicea: « Le masse sono quasi la materia sociale, che non può diventare ordine e mondo politico, se non è animata dall'intelligenza (2) ». Voi direte che cotesta democrazia è contraria all'uguaglianza delle persone. V'ingannate a partito: è contraria non all'uguaglianza ma al livellamento che disconosce le disparità naturali. Plutarco osservò acutamente che « Licurgo cacciò di Sparta la proporzione aritmetica, come popolare e turbolenta, e v'introdusse la proporzione geometrica.... E questa è la proporzione che applica Iddio alle cose umane .... cognominata equità e giustizia, la qual proporzione c'insegna che conviene fare la giustizia eguale, e non l'egualità giusta. Perchè quella egualità che oggi è cercata da

(1) Opere, Tomo II.
(2) Rinnovamento civile d Italia, Tomo II.

tutto il mondo, è la più grande ingiustizia che sia, e però Iddio l'ha levata dal mondo in quel modo che si poteva, e mantiene la dignità ed il merito, secondo l'ordine di geometria, determinando secondo la ragione e la buona legge (1).» Cotesta proporzione geometrica, dalla quale nasce la giustizia eguale, e non l'egualità giusta, è il concetto essenziale della democrazia razionale. — Spero che queste ragioni vi abbiano se non persuaso, giustificate almeno le mie intenzioni.

L' altra ragione, onde la partecipazione de' cittadini all'autorità pubblica, trae forza dalla ricchezza, è per avere il mezzo di preservare questa, privata o pubblica che sia, dagli esorbitanti aggravi che lo stato le volesse imporre. Ed infatti non v' ha cosa che più possa giovare a far che lo stato spenda quanto è strettamente necessario, e nel modo che si possa migliore, quanto la facoltà ne' contribuenti di conoscere le necessità pubbliche, di provvedervi, e di sapere in che modo i proventi loro si spendano; dalla qual facoltà scaturisce l'altra di deliberare e stanziare il bilancio delle entrate e quello delle uscite. Facoltà sovrane che bastano esse sole a spegnere efficacemente nello stato qualunque tentazione di disporre assolutamente e con arbitrio. Imperocchè da esse deriva ne' cittadini la coscienza de' lor dritti di sovranità per la ragione, espressa leggiadramente dal proverbio, che chi tiene in mano il nastro della borsa pizzica di padrone. E siccome gran parte delle leggi si attengono a quelle delle finanze dello stato, così viene la necessità che dal voto delle imposte si abbia a salire a quello di tutte le altre leggi. Or, nessuno avrebbe mai pensato di dare a' cittadini il dritto di votare le imposte, se non si pensasse esser queste una porzione di entrata tolta dallo stato a ciascun cittadino per provvedere alle pubbliche necessità. Nè si

(1) *Disp. sympos.* VIII, 2. Traduzione dell' Adriani.

penserebbe in tal modo, se non si affermasse la proprietà individuale; chè solo questa può far giudicare atto grave e solenne il togliere una parte di entrata a' proprietari, e che, perciò, allo stato non deva esser lecito di compierlo senza il consenso diretto o indiretto di quelli. Onde segue che, sendo il dritto della proprietà individuale comune, per natura, a tutte le persone, per la ragione ch'esse son libere tutte a svolgere le loro attività, così quel dritto si trae dietro quello dell'uguaglianza; pel quale tutt'i cittadini hanno, in potenza, se non in atto, la potestà di tenere in mano il nastro della borsa dello stato e pizzicar di padrone.

Havvi, oltre a questo, un altro vantaggio; ed è, che i cittadini, avendo questa potestà, tengono nelle lor mani la guarentigia più sicura ed efficace, che lo stato non possa soverchiarli, nè abusare del poter suo, nè uscire de' suoi limiti, nè violare in alcun modo i lor dritti. Per la qual cosa devono essi conservarsela gelosamente, e ricordare che le monarchie del medio evo ridivennero assolute nell'Europa continentale, perchè i popoli non seppero conservarsi la borsa dello stato; mentrechè il popolo inglese, solo fra i popoli d'Europa, può dire che la sua libertà venne salvata appunto dal nastro di quella borsa, ch'esso non si lasciò mai rapir dalle mani.

Potrebbesi anche dimostrare che l'intento dello stato di garentire la sicurezza de'cittadini in particolare, e della società in generale, nonchè l'intento della buona amministrazione della giustizia, e della giusta determinazione delle imposte, traggano la loro efficacia in gran parte dal principio della proprietà individuale, la quale, per prosperare, esige sicurezza e giustizia: due cose, che non si possono compiutamente concretare, se non vengano sottordinate al principio dell' uguaglianza. Ma io lascio ogni altro argomento di tal sorta, e ne reco in mezzo un altro soltanto, al quale,

9

mi sembra, si possono riferire pressochè tutti gli altri. Ed è: che la base razionale e storica dello stato rappresentativo, nel quale par che siesi effigiato l' archetipo della moderna democrazia, è, per molta parte, il principio della proprietà individuale.

Lo stato rappresentativo cerca di concretare l'idea fondamentale della civiltà moderna, cioè l' accordo della libertà dell' individuo con quella dello stato. Suo principio sostanziale è la partecipazione di tutt' i cittadini al governo per mezzo della rappresentazione; cioè non direttamente, come già fra gli antichi, ma indirettamente e per deputazione. È lo stato che risolve il problema della razionale democrazia, perchè non chiama alle sue deliberazioni le moltitudini ignoranti o, come si dicono, le masse, ma coloro che dall'ingegno, dalla cultura e dalla civile educazione sono elevati al di sopra di quelle. Cosicchè l' eccellenza, la floridezza, e la virtù d'un tale stato dipendono dal valore, dal senno e dal carattere di coloro che vengono deputati al governo della cosa pubblica. La virtù loro è virtù dello stato; i loro vizi, vizi di questo. Ma la potestà, riguardata o negl'individui o nello stato, non è razionale se non è responsabile. La responsabilità, mentre fortifica il sentimento dell'autonomia, determina il limite all'esercizio della sovranità. Non si ha intero il sentimento della libertà razionale quando non si ha il dovere della responsabilità. La libertà dell' uomo e dello stato è determinata da limiti; la responsabilità, affermando la coscienza de' limiti, garentisce la libertà. E però lo stato che si fonda sulla libertà deve avere il dovere della responsabilità. Per queste ragioni lo stato rappresentativo ha per principio d' accoppiare la responsabilità all' esercizio della potestà. Rappresentazione e responsabilità, sono i due perni di questo stato; i quali s'impolano sul principio della libertà; ma siccome il fulcro della libertà è la ricchezza,

così anche a questa si attengono que' due perni. Quanto la ricchezza si sviluppa e si allarga, tanto la rappresentazione diventa più sicura, e la responsabilità più certa: imperocchè la ricchezza, oltre che feconda la cultura e la civile educazione, aguzza, come s' è detto, il desiderio di partecipare per diretto o per indiretto al governo della cosa pubblica; e, ponendo nella coscienza de' cittadini il sentimento vivo della libertà, determina efficacemente il principio della responsabilità. Oltracciò, la ricchezza, considerata come effetto dell'attività personale, è ciò che più coopera a creare negli uomini il carattere, che dee rispondere all'essenza dello stato rappresentativo, il quale lo vuole attivo, efficace, ardito, tale che lotti contro i mali e non che li sopporti; che faccia piegare le circostanze anzichè lasciarsi da queste piegare; che si mova e non ristagni; che combatta e non ceda; che osi e non si arresti; che rifugga da codarde rassegnazioni; che dica, quando a qualche cosa non arrivi: « che vergogna! » anzichè: « bisogna aver pazienza ». Questo carattere però non può esser prodotto che dal sentimento della libertà, e dell'autonomia personale. Esso fa dire all'uomo: io son libero davvero; io posseggo la forza di perfezionarmi e di progredire; io mi sento eguale a tutti gli uomini. La codarda rassegnazione, ch'è propria del carattere passivo e inerte, ingenera invidia, gelosia e malizia, dovechè l'attività, la solerzia e l'audacia ingenerano emulazione. Non v'ha carattere più accidioso e passivo, e, in pari tempo, più invidioso di quello degli orientali. Ma chi non sa che il carattere degli stati si effigia sopra quello de'cittadini? Gli stati immobili, prepotenti, retrivi, assoluti, irresponsabili sono quelli che hanno masse di cittadini inerti, languidi, rassegnati, poltroni; qualità che sono più frequenti dove gli uomini non sono stimolati dal sentimento della proprietà individuale a migliorare le lor condizioni, a prosperare, a progredire. Lo stato

rappresentativo, per essere l'effigie dello stato razionale, deve sentire l'autonomia di sè, la forza della sua libertà; deve osare; dee guardare all'avvenire; deve avere, come personalità in grande, il carattere attivo; ma, per averlo esso, uopo è che l'abbiano i suoi cittadini. Il principio, dunque, della proprietà individuale, agevolando in questi la formazione del carattere attivo e audace, facilita la consolidazione dello stato rappresentativo, il quale, sebbene elevi l'ingegno a sovrano naturale, non però pregiudica l'egualità cittadina. Imperocchè la rappresentanza, mentre non disconosce la parità essenziale di tutti gli uomini e la loro medesimezza, non distrugge la disparità accidentale e individuale del valore e della sufficienza. » Avendo l'occhio alla disparità — osserva il Gioberti — la rappresentanza è la sostituzione dei pochi capaci a molti inetti; se non che, essendo la famiglia umana una in solido, e identico il pensiero in tutti gli uomini sotto diverse forme, il sostitutore si trova nel sostituito e sottentra per così dire a sè stesso. La mentalità non differendo per l'intima sua sostanza ne' vari individui, ne segue che la cognizione più esquisita non si disforma in essenza dalla più rozza; però l'ingegno non fa altro che tradurre in note espresse e limpide i sensi implicati e gl'istinti confusi della moltitudine. Eccovi la radice naturale della rappresentanza; la quale viene a essere una semplice traduzione o vogliam dire interpretazione; per cui a guisa di glosa si chiarificano gl'intendimenti e si diradano le oscurezze del testo originale (1) ».

E se, oltre i lumi della ragione, si volessero attingere quelli della storia del governo rappresentativo, il nostro assunto avrebbe da questa una valida conferma. Non può essere però mio pensiero entrare qui in siffatta ricerca stori-

(1) Opera citata.

ca; dirò solo che tra le cause, onde trasse origine lo sviluppo di questa, ch'è la moderna forma d'ogni libero governo, fu, se non l'unica, una delle precipue e più immediate, l'attività industriale de' popoli, lo svolgimento della ricchezza privata e pubblica, e la necessità de'principi di chiedere sussidii alla nazione per rifornire le loro borse. E però l'epoca, in cui lo stato rappresentativo comincia ad aver vita per la prima volta in Europa, è quella nella quale l'attività industriale e commerciale cominciò a far discendere la ricchezza dalle somme classi sino alle infime; è quell'epoca, in cui il sentimento dell'autonomia individuale venne ritemprato ne'sanguinosi conflitti tra il feudo ed il comune, e i privilegi aristocratici cominciavano a scadere a misura che, col sentimento della proprietà individuale, sviluppato nelle industrie e ne' traffichi, si affermava il principio dell'uguaglianza personale; è quell'epoca, nella quale dalla grande massa delle plebi si cominciava a distaccare una nuova classe, non apparsa giammai ne' tempi anteriori, composta di mercanti, di negozianti, d'industrianti, di piccoli proprietari; quella classe che fu detta la borghesia, germe rigoglioso che dovea fecondarsi nell'avvenire. La borghesia democratizzò la proprietà, la ravvivò, le spirò un nuovo alito; la sottrasse all'immobilità del feudo, e la spinse a'rischi de' traffichi e delle navigazioni. Di fronte alla morta e impantanata proprietà feodale, il cui signore la guardava oziosamente dal suo castello, sorse la proprietà borghese, tumultuosa, agitata, feconda, audace, il cui padrone stava o sul mercato a negoziare, o ad arrischiar la vita ne' pericoli del mare. La borghesia è la nuova forza, che si sprigiona dal seno delle moltitudini per ricostituire sopra una base più naturale l'individuo, la famiglia, la società, lo stato; è la forza, in cui si riflette la virtù del triplice elemento, romano, cristiano e germanico, la quale creerà l'uomo nuovo, l'uomo che non

più sarà il barone, il cavaliere, il crociato, il prete, il venturiero, ma la contemperazione delle buone qualità di questi elementi. È la forza che entra in mezzo tra plebi avvilite e spregiate e signori o monarchi prepotenti e boriosi per sollevare le prime e per abbassare i secondi. Essa è il braccio che dovrà vigorosamente combattere pel trionfo di quelle idee che formeranno il contenuto della grande rivoluzione moderna, da cui l'uomo uscirà reintegrato ne' suoi dritti di libertà e d'uguaglianza, e lo stato ricostruito sopra elementi naturali. La borghesia, insomma, chiude in sè il germe dell'uomo, il quale volge le spalle al medio evo; dell'uomo che prima s'individua in Dante e poscia in Machiavelli, nel quale specialmente si afferma uomo semplice e naturale, nel vero significato della parola, uomo in cui la riflessione ha diroccato l' edifizio fantastico creato dall'immaginazione.

Or, questa borghesia, che al primo sbocciare in mezzo a'borghi l'avresti veduta modesta, paurosa e circospetta, senza audacia e senza ambizioni, fu nel secolo decimoterzo e decimoquarto la forza che fece adunare in molti paesi d' Europa i primi parlamenti rappresentativi, ne' quali a criterio supremo delle deliberazioni si cominciò a mettere l'interesse generale di tutte le classi sociali, come non s'era giammai fatto per l'innanzi. E, per tal modo, fu la borghesia, ossia l' elemento comunale o democratico, la causa della grande invenzione della rappresentanza, della quale il Balbo disse che « niuna invenzione di legislatore, quantunque grande, arrivò mai alla bellezza, alla grandezza, alla fecondità di questa..... La quale non fu l' invenzione di un uomo o di una nazione, ma fu svolgimento della natura umana, conformata dal Creatore non solo a qualsiasi civiltà, ma ad una progrediente libertà (1) ». La storia potrebbe fornire molte prove

(1) Della Monarchia Rappresentativa in Italia. L. I cap. IV.

per dimostrare che i parlamenti rappresentativi furono prodotti dallo sviluppo dell'elemento comunale. Federico II, dopo aver proibito che i beni allodiali si mutassero in feodali e stabilito pene severe per chi rendeva schiavo un uomo libero, e dopo avere allargata la proprietà demaniale e ristretta la feodale, decretò nel general parlamento, ch'ei tenne in Messina nel 1234, di dare alle città demaniali, insieme con altri privilegi, quello che ciascuna mandasse quattro deputati al parlamento , ed ogni distretto ed ogni castello, due. Ne' primi parlamenti, convocati in Napoli da Carlo d' Angiò, vennero chiamati a prendere parte i sindaci delle città e terre del regno; e i sindaci de' comuni volle nel parlamento siciliano Federico Aragonese figlio di Giacomo. In Francia nel 1302 si radunano per la prima volta gli Stati Generali, e vi sono chiamati i sindaci o procuratori de' comuni. In Inghilterra, quando i baroni presero soverchia baldanza dagli statuti di Oxford dell' 11 giugno 1253, la borghesia, non tollerando le lor soperchierie , si pose dalla parte del principe ; il quale , per legarla a sè, ordinò agli sceriffi, che inviassero al parlamento tre cavalieri per ogni contea, i quali appresso divennero quattro, e appresso ancora a' deputati delle contee, che dovevano essere eletti , furono aggiunti quelli de' borghi e quelli del clero inferiore ; e si sa che il primo parlamento, così allargato, fu tenuto a Westminster nel 1295. E fu pure nella stessa epoca che l' elemento democratico penetrò per via di rappresentazione ne' parlamenti de'regni della penisola Iberica, cioè di Navarra, di Leon, di Gallizia, di Castiglia, d' Aragona , di Portogallo ; ed anche negli Stati della Germania.

Il maggior potere che , sin dal nascere , ebbe il parlamento rappresentativo , fu lo stesso per tutto, cioè che non poteva la Corona imporre alcuna gravezza senza il consenso di esso ; potere che la nazione aveva acquistato parte per

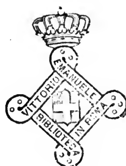
effetto delle istituzioni feodali, parte per lo sviluppo della proprietà democratica in grembo del Comune. La Corona non poteva usurpare questo potere, perchè gliene mancava, a quel tempo, la forza; onde le convenne appigliarsi al partito di circondarsi del parlamento rappresentativo, nelle cui mani era il nastro della borsa nazionale, per esserle facile d'ottenere la pecunia che le bisognasse, ricambiandola, spesso, di franchige e di libertà. E però dal Balbo fu acutamente detto che « il governo rappresentativo venne inventato come macchina da battere moneta (1) » ; e dal Macaulay, che « nelle monarchie del medio-evo il potere della spada apparteneva al principe; ma il potere della borsa apparteneva alla nazione ; e il progresso dell' incivilimento, come rese la spada del principe sempre più formidabile alla nazione; così rese la borsa della nazione sempre più necessaria al principe (2) ». Ed è proprio l'Inghilterra quella che, meglio d'ogni altra nazione, può mostrare come gran parte delle sue franchige costituzionali fossero state, a quel tempo, acquistate a prezzo d'oro, e come l' ostinazione del parlamento a non lasciarsi rapire un bricciolo del potere di consentire le imposte, fosse stata la principale e forse unica cagione, onde potè, sola, salvarsi dal naufragio, cui soggiacquero le altre nazioni europee, che pur avevano, come l' Inghilterra, conquistate le franchige costituzionali, ma non seppero o non poterono, come quella, conservarle perchè si lasciarono rapire la borsa.

Laonde non è dubbio che lo svilpppo della ricchezza, come effetto della proprietà individuale, fosse stato la principal cagione che dette origine al reggimento rappresentativo nel medio evo ; nè è dubbio che la storia attesti come le nazioni, dal perdere e conservare il potere, derivante dal diritto della proprietà individuale, di consentire allo stato le

(1) Opera citata. L. I. Capo IV.
(2) Storia d'Inghilterra. Capit. I.

imposte sulla privata ricchezza, abbiano perduto o conservato gli ordini costituzionali. Ed è per queste ragioni cho il moderno costituzionalismo, mentre proclama inviolabile la libertà e l'uguaglianza de' cittadini, rende del pari inviolabile la proprietà individuale; mentre distrugge i privilegi d'ogni sorta, che impaludavano la ricchezza e la restringevano nelle mani di pochi, rende questa democratica, circolabile, minuta, accessibile a tutti; e pone a fondamento dello stato il principio, che nessuna gravezza può mai essere imposta senza deliberazione del parlamento. Dunque nell'essenza del costituzionalismo, ch'è il sistema nel quale s'è incarnata l'odierna democrazia, americana ed uropea, entra sostanzialmente il principio della proprietà individuale, sia per fortificare la base della libertà e dell'uguaglianza civile, sia per fortificare la sovranità nazionale tanto per ciò che si attiene al suffragio quanto per ciò che si riferisce alla partecipazione de'cittadini all'autorità pubblica : due dritti che formano nel concetto della democrazia la base della vera e civile uguaglianza de'cittadini.

Possiamo, dunque, per ultima conclusione di questo scritto affermare, che dell'uguaglianza civile de'cittadini, como effetto del diritto di libertà, sia base principale, e nell'ordine privato e nell'ordine politico, il diritto di proprietà individuale. E se a coloro che avranno lette queste pagine parrà che cotesta conclusione non è tratta arbitrariamente, potrò dire che, scrivendole, non ho perso il tempo. Ma se parrà il contrario, dirò che mi scusino; e se ne avranno avuto noia, mi lascino dire col Manzoni, che non l'ho fatto apposta.


VITTORIO EMANUELE
BIBLIOTECA IN ROMA


106,917

INDICE


106917





